بالاستصحاب وهو اصل واحد يجري في جميع الموارد على نسق واحد
وليس اصولا متعددة كما توهم فان التعدد انما هو في المجاري
وتعدد الموارد لا يوجب تعدد الامر الواحد المتحقق في موارد كثيرة
وقد ذكرنا في مبحث الظن ان الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة
والعموم والاطلاق ليست الا الاخذ بالاقتضاء وعدم الاعتناء
باحتمال المانع ومن جملة الموارد اصالة البراءة المستدل عليها بقبح
العقاب بلا بيان اذ محصلها ان الانسان لو خلي وطبعه غير مكلف
بشيء وانما التكليف حادث طار فلا بد لثبوته من دليل فما لم يطلع على دليل
يأخذ بمقتضى طبعه ولا يعتد باحتمال الطواري فهو في الحقيقة عامل بحكم
الاقتضاء ولذا يعذر لو صادف علمه بحدوث التكليف لان
العقاب بلا طريق للعلم به قبيح من الحكيم وبالجملة فما لم يطلع على
نقل ان العلم الفعلي هو الاخذ بالعلم الاقتضائي وهو معذور بحيث
لعذر الخطاء وعدم مصادفة علمه للواقع وهذا هو المراد بالحكم
الظاهري عندنا لا ان له حكما في الواقع في قبال الحكم الواقعي كما لا
في قبال الحرمة فلا تنافي بين الحكمين ولا تمانع بين القضيتين
والبين قولنا الجاهل معذور في شرب الخمر وقولنا الخمر حرام
وهاتان القضيتان مختلفتا الموضوع والمحمول ثم لا يخفى عليك
ان مقتضى كون اصالة البراءة من شواهد الاستصحاب ان لا تدخل
في حيزه وينطوي مباحثها في طي مباحثه الا انا لاشتمالها على مسائل
عديدة ومطالب مفيدة مع اعتقادنا بخصوصها بقاعدة عقلية
وهي قبح العقاب بلا بيان اقتضت الصناعة لافرادها بباب لها بحكم
براسها او لعلنا لذلك افردنا الكلام في الاحتياط والتخيير بابا على حدة

و الا فيقتضي ما تقدم دخولها في مباحث العلم الاجمالي و اذ عرفت ذلك تبين
لك ما في كلمات الشيخ استاد الاستاد العلامة اطال الله بقاه حيث قال
قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الى الحكم الشرعي العلمي في الواقعة
على ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكم الشرعي و اما ان يحصل
له الظن و اما ان يحصل له الشك و قد عرفت ان القطع حجة في نفسه
لا بجعل جاعل الى ان قال و اما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم
يعقل ان يعتبر ثم بعد ان ذكر انه اذا ثبت للشاك وظيفة من الشرع
كان حكما في قبال الحكم الواقعي تصدى لرفع التناقض بين الحكمين
المتضادين للموضوع الواحد بما يرجع حاصله الى وجهين احدهما انهما
متغايران موضوعا لان موضوع الحكم الواقعي نفس الواقعة من
حيث هي و موضوع الحكم الظاهري هي الواقعة المشكوك فيها
و هما متغايران بالاطلاق و التقييد و الثاني ان الحكم الظاهري في
طول الحكم الواقعي لان موضوعه هو الشك و هو لا يتحقق الا بعد
تقرر حكم لنفس الواقعة و لذا لا يطلق عليه الواقعي الا ذوي ما هنا جاعل
الحكمين في طول الاخر و لا تنافي اقول اولا لا وجه للتقسيم بالالتفات
في التقسيم فان النظر فيه الى المكلف من حيث هو مع قطع النظر
عن طرو الاعذار عليه فان هذه الاقسام حالات تختلف للامتثال
بسبب طرو هذه الاعذار من الغفلة و النوم و العجز عنه
فان طرو خلو المكلف عن العلم او الجهل مستحيل نعم لا تمكن من اخذ
الوظيفة عند النوم و الغفلة و هذا لا ربط له بالتقسيم فان الغرض
بيان الوظيفة بسبب تلك الحالات و العجز عن الاخذ بالوظيفة
لا ينظر حالة اخرى غير مربوطة بهذا المقام و الا فلا وجه للاقتصار

بقيد الالتفات بل لا بد ان يزيد العقل و اليقظة و نحوهما و ثانيا
ان التثليث في الاقسام غير سديد بل لا معنى له لما عرفت ان المكلف
اما عالم فعلا او اقتضاء لجتمع مع الجهل الفعلي و لا واسطة بين العلم
و الجهل ضرورة ان الواقع اما منكشف على المكلف و لا حجاب بينه
و بين الواقع او محجوب عنه و في كل من الجهل البسيط و
المركب و الشك و الظن الواقع محجوب اما الاول فواضح
فان القاطع اذا خالف قطعه الواقع انما اعتقد ان متعلق قطعه
هو الواقع و لا انكشاف له اصلا و اما الاخر ان فكذلك ايضا فان الشك
لما كان جهتان وجودية و هي حالة التردد و عدمية و هي فقد العلم
الفعلي المعبر عنه بالجهل فالشاك هو الجاهل المتردد فلا انكشاف
فيه باعتبار احدى جهتيه و اما الظن فهو انكشاف ناقص و الظان
ايضا محجوب عن الواقع و لا فرق بينه و بين الشك في خفاء الواقع
عن المكلف نعم الظن قابل للتتميم بتنزيل الطرف الموهوم منزلة
العدم فكلما فيكون علما تنزيلا و لم يقع ذلك الا في الاخبار بناء
على اعتبارها ان لم نقل انه من باب الاكتفاء بالامتثال الوهمي مع التمكن
من الامتثال العلمي لعدم كثرة الاهتمام بها لكونها ملحقتين باصل الغرض
و ثالثا ان الحكم بان القطع حجة من العجب للامور فان الحجية في
القطع ليس بمعنى كونه وسطا في الاثبات فان الوسط هو الدليل
المفيد لنحو الحجية لو صحت فيه فانما هي بمعنى العلية للتنجز و كونه قاطعا
للعذر و من البديهي ان تنجز الواقع معلول للوصول اليه و القطع
الذي هو الجهل المركب لا انكشاف فيه فليس وصولا الى الواقع
فلا معنى لعليته للتنجز و انما العلة له هو العلم و هو الحجة في المرحلة الثانية

ص و العلم الله فعنا
مجتمع مح

و ان لم يستدل بذلك الا لمرحلة لكون التنجز ضرورية فقد تحصل
ان العلم حجة بالذات بل مرجع الحجية فيه الى كون العلم نفسه فانه
عين الوصول الى الواقع و الظن قابل للحجية بمعنى تنزيله منزلة
العلم لكونه انكشافا ناقصا و اما الشك فلا يعقل ان يعتبر لعدم
الانكشاف فيه اصلا و قال قدس سره لما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان
يعتبر و انت خبير بان الاعتبار في الظن بمعنى كونه انكشافا تنزيليا
كما ان العلم انكشاف تحقيقي و الشك لا انكشاف فيه فلا معنى لنفي
الكشف عنه فان الكشف صفة الدليل و لذا لا معنى لاثباته للعلم
و الظن فانهما ليسا كاشفين بل هما انكشافان بقي الكلام في توهم التنافي
بين الوظايف و الاحكام الواقعية و دفعه اما الاول ففساده
اظهر من ان يبين فان معذورية الجاهل امر و حرمة شرب الخمر
امر اخر و هما واقعيتان مختلفتا الموضوع و المحمول و لا يتوهم احد من
اصاغر الطلبة فضلا عمن انتحل الى العلم التناقض بين قولنا
الجاهل معذور و بين قولنا الخمر حرام و منشأ هذا التوهم هو الاغترار
بالتعبيرات الواقعة في كلمات العلماء كالتعبير بالاحكام الظاهرية و
التعبير بالاباحة في موارد دفع التنجز و الوجوب و الحرمة و غرضهم
في موارد التنجز فاغتر كثير بهذه التعبيرات و زعم ان الاحكام الظاهرية
احكام تكليفية حقيقية و لم يتعقل من الاباحة و الوجوب و الحرمة
المعبر بها في موارد الاصول الا الاحكام التكليفية و لذا توهم
التنافي و تصدى لدفعه و انت خبير بانه ليس ينبغي للعالم الاغترار
بمثل هذه التعبيرات بعد ان اتضح ان الاصول وظايف مقررة
للجاهل و معنى اعتبارها معذورية الجاهل مع تخلف ما اداه عمله

للواقع و عدم المعذورية مع تفويته تحرك العمل اذا اوجب الاتيان في
الواقع و الاعذار و عدمه حكمان عقليان و لا معنى للوظيفة مطلقا وراء
ذلك و اين الحكم التكليفي في الاخذ بالوظيفة و ما الذي افاده و ليس
في موارد الاصول الا تخيل الامر و شبهة الحكم التكليفي و لو كان
هناك امر ظاهري في الحقيقة مغاير للحكم التكليفي لم يكن معنى للنزاع
في ان الامر الظاهري الشرعي هل يفيد الاجزاء او لا فانه كان مجزيا
لا محالة كما هو مقتضى كونه واقعيا ثانويا و بالجملة من العجب الامور
صدور مثل هذه المطالب من الفحول و كيف كان فالتعبير بالاحكام
التكليفية في موارد الاصول انما هو للمشاركة في الاثر لجواز الارتكاب
و عدمه و وجوب الاتيان و عدمه فهذه الامور موجودة في كل من
الوظايف و الاحكام كما عرفت في مبحث الظن انهم عبروا عن الحجية
و عدمها بوجوب العمل و حرمته و اطلاق الواقعي الثانوي على شبيه الحكم
في غاية الغرابة فان الواقعي الثانوي هو الحكم المجعول للواقعة مترتبا
على الحكم الاول كالتطهير بالتراب بالنسبة الى المائية فالواقعي الثانوي
حكم في طول الاول مفيد للاجزاء و لو تمكن بعض الى الواقعي الاول
و ليس في الاصل الا الاعذار و الدفع فلا ان هناك حكم مجزي عن الواقع
و قد ظهر بهذا البيان الدفاع ما دفع به التناقض من الوجهين
اما الاول فان معنى كون الواقعة موضوعا للحكم الواقعي ان الحكم
متعلق بالواقعة لا بشرط مع قطع النظر عن كونها معلومة او مظنونة
او مشكوكة بمعنى ان حكمها كذا في جميع تلك الحالات فالحكم لها ثانيا بحكم
اخر مضاد للحكم الاول عند الشك فيه ليس الا تناقضا صريحا فان المفروض
ان حكمها من حيث هي في حال الشك ايضا هو الحكم الاول فيكون للواقعة
المشكوكة حكمان متضادان و الحاصل ان المطلق عين المقيد في مورده

من حيث هي ح

التقييد فان الشيء لا يخرج بالتقييد عن كونه نفسه و اما الثاني فغير انه لا ريب ان الشك في حكم الواقعة اي التردد فيه بل مطلق فقد العلم بالنسبة اليه جهة طارية على نفس الشيء من حيث هو و الشيء بحسب الطبع متقدم على الجهة الطارية لكن لا يوجب ذلك تقييد الشيء المقيّد على نفسه الا بشرط و لا يعقل معنى لذلك فكون الشك بل مطلق الجهل و ان ترجح احد الطرفين جهة طارية على الواقعة لا يوجب تعددها فالموضوع لا محالة يتحد فلم يندفع هذا التحمل في تعدد الموضوع مع ان هذا على الوجه الاول فانه لا مرجع له الا الاطلاق و التقييد ومن هنا ظهر انه لا خصوصية للشك فيما اراده و انه لا اختصاص لما ذكره من الترتب على الشك من حيث هو بل مطلق الجهل كذلك فالموضوع في الاصول هو الجهل لا خصوص حالة التردد و ان لم ينفك الجهل البسيط عن التردد حتى مع الظن ايضا فان الواقع ما دام مخفيا فالشخص متردد ومتزلزل بالنسبة اليه في الوجود و العدم هذا مع ان قولنا الجاهل يباح له شرب الخمر قضية ثابتة لا يحتاج التصديق بها الى تصور حكم الخمر نعم عند الفعلية لا بد من ذلك و التناقض لا يرتبط له بمقام العمل ثم انه قد يدفع التناقض في موضع آخر بالقوة و الفعل بمعنى ان الحكم الواقعي شأني في حق الجاهل و الحكم الظاهري فعلي في حقه و بطلانه غني عن البيان فان الحكم الشأني في قبال الفعلي ليس الا نظير الممكن القابل للوجود في قبال الممتنع اي لو علم كان حكمه كذلك او من البديهي عند الامامية اشتراك العالم و الجاهل في الاحكام الواقعية لا انها مختصة بالعالم و ما هذا الا دور و تصويب باطل و بعد ما ذكر الوجهين لدفع التناقض قال و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا و اما ما دل على الحكم الاول علما

او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل و قد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه و الاجتهاد انتهى اقول قد عرفت ما هو فساد تسمية الاصل بالدليل فانه فعيل من الدلالة وهي كون الشيء مفيدا للعلم و الاصل لا افادة له فليس موردا للاستفادة فالاستصحاب مثلا ليس الا اخذ الحكم بعد الانتفاء و عدم اعتنائه بجهله و هذا الانسان لم يك يدل على شيء فاذا لم يكن الاصل دليلا و نفس تسميته بالدليل لم يكن للتقييد بالفقاهتي بعض معنى و اما الفقه و الاجتهاد فليس لهما تعريف مغاير لتعريف الآخر كي يختلف باعتبارهما تقييد الدليل فان ما عرفوا به الفقه عين تعريف الاجتهاد فانه ليس الا العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية نعم المناسب للمعنى اللغوي للفقه اعني الحذاقة و زيادة البصيرة في الشيء كما ورد ان الفقيه لا يعيد الصلوة يعني انه لحذاقته في الوظائف في مقام العمل لا يتحير بل يحتال ملا يعيد الصلوة تقييد الادلة الدالة على الوظائف كحجية الاستصحاب و حجية الخبر الواحد مثلا بالفقاهتي فان ادلة البناء مثلا او قوله عم صدق العادل و نحوهم لا تنقض اليقين بالنسبة الى حجية الخبر الواحد و الاستصحاب ادلة فقاهتية بمعنى انها مثبتة للوظائف فان مفادها اعني حجية الاستصحاب او الدليل الغير العلمي اصل و وظيفة للجاهل لوضوح ان العالم لا معنى لحجية الاستصحاب و الغير العلمي بالنسبة اليه بل حجية غير العلم انما هي للجاهل و الاصل ما اخذ الجهل في موضوعه و المراد من الحجية في المقام انما هو تنزيل غير العلم منزلة العلم فان مطلق الجهل حتى الظن لعدم الانكشاف فيه اصلا و تاما لا علم تام كي يركن اليه كما هو الحال في العلم و لا مقتضى لعمله كما هو الحال في الاطمينان فتبين

الشارع حجة تعبداً او ضعيفاً فينزل غير العلم منزلة العلم فيكون الظن
حجة علماً شرعياً او السبب المفيد له دليلاً مجعولاً تعبدياً فمفاد دليل
الاعتبار انما هو تنزيل الظن منزلة العلم ومقتضى هذا التنزيل كون
منشائه دليلاً مجعولاً لا بالنسبة الى الواقع فالتنزيل الذي هو مفاد
دليل الاعتبار اصل لا دليل لاخذ الجهل في موضوعه وما يثبت به
الاصل دليل مجعول بالنسبة الى الواقع كما في الخبر الواحد مع نقل بعد
كونه دليلاً تعبدياً او ظنية صرفة كالاستصحاب فما يثبت به الواقع
ما يكون دليلاً علمياً كما في ادلة الاستصحاب الخبر الواحد ~~ولا يكون~~
~~... كما هو الحال في~~ قبح العقاب بلا بيان فان قبح العقاب ... معذورية
الجاهل ~~...~~ عقلي وبالملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي يثبت به
المعذورية في الشرع ايضاً فيكون الاصل العقلي دليلاً فقاهتياً على الاصل
الشرعي ثم قال بعد ذلك وقد ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن
الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك
وجه تقديم الادلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود
الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع
الاصل وهو الشك بوجود الدليل انتهى اقول توضيح الحق في المقام
يحتاج الى شرح وبسط في الجملة فنقول ان الدليلين اما متغايرا
الموضوع والمحمول فكل منهما اجنبي عن الآخر ولا ربط بينهما او بينهما (او متحدان فيهما ح)
ارتباط في الجملة اما ان يتحد الموضوع والمحمول فيهما فهما متعارضان
او يكون الموضوع في احدهما محمولاً في الآخر فاحدهما حاكم والآخر محكوم
عليه او يكون الموضوع في احدهما بحيث يرتفع بوجود الدليل الآخر
فالدليلان لا يخلو من تلك الجهات فالتعارض بين الدليلين عبارة
عن تنافيهما للتنافي في مدلوليهما فان كلا منهما يثبت حكماً مغايراً لما يثبته الآخر لموضوع

واحد والورود كما عرفت كون احد الدليلين بحيث يرتفع موضوعه بسبب
الدليل الآخر وان لم يكن لذلك مصداق بل وان لم يمكن واما الحكومة فانها
كما ذكره قده في اول باب التعارض ان يكون احد الدليلين ناظراً الى الآخر
وان يكون مفسراً له ويكون ذلك الدليل بحيث لولا الدليل الآخر
لكان لغواً وعبثاً فان التفسير والنظر لا يتحقق الا بان يكون الموضوع في الحاكم
محمولاً في ما يحكم عليه كما في ادلة نفي الحرج بالنسبة الى ادلة الاحكام فانها
~~في كل حال وزمان~~ مجملة من حيث الزمان والدليل الدال على نفي الحرج
في الدين اي الاحكام يفسرها ويبين ان الاحكام الثابتة بها انما هي في
زمان الحرج وهكذا الدليل الدال على نفي حكم الشك عن كثير الشك
والنافلة او مع حفظ الامام او المأموم الى غير ذلك ومن هنا ظهر
فساد ما زعمه قده من ان الخاص والحاكم امر واحد في المعنى وانما الفرق
في ان التخصيص في الخاص انما هو بحكم العقل بعدم جواز ارادة العموم مع العمل
بالخاص والحاكم بلفظه يبين المراد فيخصص بحسب التفسير لما عرفت ان
المحمول في ما يحكم عليه موضوع في الحاكم والموضوع في العام والخاص امر واحد
ولذا يتوهم التعارض في بادي النظر وما ابعد ما بين الخاص والحاكم
واذ قد عرفت ذلك فنقول ان شيئاً من هذه الامور اي التعارض
والورود والحكومة لا يجري بين الاصلين ولا بين الاصل
والدليل اما عدم جريانها بين الاصلين فانها مفاهيم لا تتعقل
الا بين شيئين والاصل امر واحد لا تعدد فيه وانما التعدد
في مجاريه من الاحكام والموضوعات والالفاظ كما في الاصول
اللفظية فالاصل الذي هو وظيفة الجاهل شيء واحد ولذا
لا يعقل التعارض فيه لاستحالة تعارض الشيء مع نفسه نعم قد

يترتّب على اجرائه بين شيئين كما في رأيت اسداً يرمي فانّ هنا اصلاً و اصلاً
يمكن اجرائه في لفظ اسد فيحمل الرمي على المعنى المجازي و في لفظ يرمي
فيحمل الاسد على المعنى المجازي فيجري الاصل في الثاني لفقد ظهوره
في المعنى الحقيقي لا ان هناك اصلين متعارضين تقدم احدهما على الآخر
بل جرى في مورد و لم يجر في الآخر على انّ تعارض الشيئين فرع تنافي مدلوليهما
و الاصل لا دلالة فيه كي يتحقق فيه التعارض و الورود و لم يتوهم احد في الاصل
و امّا الحكومة فقد توهمها اكثر من الأواخر بين الأصلين بل من نفس
المطالب عندهم كون الأصل في السبب حاكماً عليه في المسبب كما في الشك
في بقاء الكرية و الانفعال او الطهارة و الاعتصام فانّ اصالة بقاء الكرية
و اصل عدم الاعتصام حاكم على اصالة الانفعال و اصل عدم الطهارة و قد
ظهر اجمالاً فساد ذلك فانّ الأصل ليس بمتعدد حتى يكون احدهما حاكماً
و الآخر محكوماً عليه و لا دلالة فيه كي يكون مفسراً او يكون مجملاً فيحتاج
الى التفسير و لا ادري ما ذا توهم من الأصل و حكم بانّ الأصل في السبب
حاكم على الأصل في المسبب و ناظر اليه و مفسر له مع انّ النظر و التفسير
من خواص الألفاظ فلا معنى للحكومة بين الأصل السببي و المسببي
بل الأصل انّما يجري في السببي دون المسببي فانه لا يبقى له مورد
بعد جريانه في السببي لأنّ مقتضى جريان الأصل في بقاء الكرية و عدم
الاعتصام ترتيب الآثار عليه و من آثار الأول عدم الانفعال و الانفعال
من آثار الثاني فالشك في المسببي يزول باجراء الأصل في السببي فلا يبقى
فيه شك كي يكون مورداً للأصل هذا حال الأصول و امّا الأصل مع
الدليل فمحصّل كلامه في المقام انّ الدليل ان كان علمياً فلا ريب في تقدمه
ضرورة انّ موضوع الأصل يرتفع بوجود الدليل العلمي لانه يخرج به عن الحكم

الثابت

الثابت بالأصل فاطلاق الترجيح و التقديم ح من باب المسامحة لعدم
المعارضة ثم قال و يمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة
الى الادلة الغير العلمية فانّ مؤدى اصل البراءة مثلاً اعني ثبوت الاباحة للفعل
المجهول حكمه عام و مفاد دليل اعتبار الغير العلمي اعني ثبوت الحكم عنده فيا انه اخص
من دليل اصل البراءة فيخرج به عنه فانّ الغير العلمي لا يرفع موضوع الاصل
و هو الجهل و امّا دليل اعتباره فلانه و ان كان علمياً الا انّ مفاده كما عرفت
حكم ظاهري فالدليل الدال على ثبوت الاباحة للواقعة المجهول الحكم
اي الحرمة مثلاً يتعارض مع الدليل الدال على ثبوت الحرمة للواقعة
المظنونة فالعمل بهذا الدليل خروج عن الاصل و تخصيص للعام ثم
استدرك بعد ذلك و قال لكن الغير العلمي لما نزل منزلة الواقع فهو حاكم
على الاصل انتهى هذا محصل كلامه في المقام اقول قد ظهر مما اسلفناه
بطلان جميع ذلك امّا ورود الدليل العلمي على الاصل فلما لا معنى له اصلاً
فانه لا حكم في الأصل كي يرتفع موضوعه بالدليل العلمي فانه لا يعتبر
للأصل الا الأخذ بالعلم الاقتضائي اعني الجهل الفعلي بالحكم الواقعي و كون
الجهل عذراً حتى اقتضاه لا يقتضي شيء فلا حكم و لا موضوع نعم لا ريب في تقدم
الدليل العلمي على الدليل الذي مفاده الأصل و الوجه في ذلك انّ حجية
العلم لتقدمها لتأخرها عن عذرية الجهل متقدمة عليه فانّ معنى حجية العلم
كونه قاطعاً للعذر و هذا فرع لأن يكون قبله عذر فيقطعه فحجية
العلم مترتبة على الجهل فيقدم عليه لا محالة و ان كنت لا بدّ و ان تسميه
بالورود فلا مشاحة لنا في الاصطلاح و امّا الغير العلمي فتوهم التخصيص
او الحكومة فيه اظهر فساداً انه لا وجه للفرق بينه و بين الدليل
العلمي لأنّ الأثر المترتب على العلم اولاً و بالذات مرتب على غير العلم
ثانياً و بالجعل فان كان العلم وارداً على الأصل فانزل منزلته ايضاً

الى الاقتضاء فانّ ادلة الأحكام مقتضية لثبوت الأحكام و تنجزها مطلقا و ادلة
الحرج انّما تمنع من فعلية التنجز فالاقتضاء متحقق مع وجود المانع بخلاف
التخصيص فانّ المخصص انّما يكشف عن انتفاء الاقتضاء رأساً و انّ
العام لم يكن شاملاً للخاص من اول الأمر فقولنا اكرم العلماء الا زيداً مقتضى
عقد وضعه العموم لو لا المخصص فاذا كان هناك مخصص يكشف عن
عدم الاقتضاء في ذلك العقد و تحصّل ذلك كله انّ حقيقة التخصيص
عبارة عن قصر العام على ما عدا الخاص و ذلك قد يكون على وجه المعارضة
كما اذا كان قضيتان متحدتا الموضوع و المحمول و مختلفتان في الاثبات
و النفي كقولنا اكرم العلماء و لا تكرم زيداً فانّ الخاص قضية مستقلة
في قبال العام و الموضوع و المحمول في كل منهما احد الا انّ الاختلاف
في كيفية النسبة و لذا يتعارضان فيحتاج في العمل بكل منهما الى المرجح
و الخاص لما كان اقوى دلالة من العام لنصوصيته فيترجح على العام
و يكون الحكم مقصوراً على ما عدا الخاص و قد يتحقق تلك الحقيقة لكن
لا على وجه المعارضة كما في الحكومة فانّ التعارض فرع تحقق الوحدات الثمان
و قد عرفت اختلاف الموضوع و المحمول في الحاكم و ما يحكم عليه فانّ المحمول
في المحكوم عليه موضوع في الحاكم و انّما لذا يتعرض عليه بالبيان و التفسير
بمعنى انّ المحمول الثابت في العام انّما هو في غير هذا المورد فليس في
التعارض فلا حاجة في تقديم الحاكم على ما يحكم عليه الى المرجح بل اطلاق التقديم
ايضاً مبني على المسامحة فالحاكم و لو كان اضعف بمراتب من العام من حيث
الدلالة يتقدم فالتعارض و التفسير مع اتحاد الحقيقة انّما يتفاوت
بالتعبير و هذا بخلاف ادلة الموانع فانّه ليس فيها قصر عليهما هناك
عام و لا خاص كي يقصر العام على غير مورد الخاص بل هناك قضيتان كلتاهما
لا يتقوم احدهما الا بالآخر فانّ الدليل الدال على طهارة الماء انّما يدل على

الاطلاق

الاطلاق كما انّ الدليل الدال على منجسية النجاسات ايضاً كذلك و ليس بينهما تنافٍ
اصلاً و لذا يجتمع المانع مع المقتضي دائماً بل لولا الاقتضاء لا معنى للمنع و بالعكس
فانّ قبول المنع مأخوذ في حقيقة الاقتضاء و اذ قد عرفت ذلك كله فنقول
انه قد تبين مما ذكرناه اجمالاً انّ الأصول العقلية منحصرة في الثلاثة عقلاً
توضيح ذلك انّ المكلف اما عالم او جاهل و لا واسطة كما عرفت مراراً و كل
حادث لما كان مسبوقاً بالعدم فالجاهل بالحدوث لا محالة عالم بالعدم الا انه
علم اقتضائياً بمعنى انه اذا كان الشيء على حال و صفة فهو باقٍ على تلك الصفة ما لم
يكن هناك مانع فالجاهل ما لم يعلم بحدوث الشيء فهو عالم بالعدم و هذا المقام
محل الأخذ باليقين السابق المعبر عنه بقاعدة اليقين مرة و بالاستصحاب
اخرى و العالم امّا ان يكون عالماً بالتفصيل بان يكون و اجداً للاقسام الاربعة للعلم
التصديق و المعرفة فلا ريب انّ هذا مؤثر للتنجيز في المرتبة الثانية اعني
وجوب تحصيل الموافقة القطعية و يستحيل سلب هذا الأثر من العلم
فانّ مرجعه الى سلب الشيء عن نفسه و امّا ان يكون عالماً بالاجمال بان يكون
واجداً للتصديق فاقداً للتصور لتصور الحكم او الموضوع و هذا القسم ايضاً
لا اشكال في تنجيزه فانّ تأثيره التنجيز في المرتبة الأولى اعني حرمة المخالفة القطعية
و هذا المقام هو مبحث العلم و قد مرّ هناك انّ اثر العلم التفصيلي في المرتبة الثانية
من التنجيز و اثر العلم الاجمالي في المرتبة الأولى و انّما بقي الكلام في تأثير العلم الاجمالي
في المرتبة الثانية فنقول ح انّ العلم الاجمالي امّا ان يكون معه ما يمنع من
تأثيره في المرتبة الثانية كالعجز كما في دوران الأمر بين المحذورين فهذا ايضاً
اصل التخيير او لا يكون هناك مانع و هو مورد اصل الاحتياط بمعنى وجوب
تحصيل الموافقة القطعية و قد علم من هذا البيان انّ مقتضى القسمة
حصر الحكم المفصلة في الأدلة العقلية في الثلثة و جعل اصل البراءة
من انواع الاستصحاب فانه ليس الا الأخذ باليقين السابق في مورد

كك فان المفروض انه اليه علم تنزيلا وكل العجب في توهم الحكومة بعد
الاعتراف بتنزيل غير العلم منزلة الواقع مع انه ليس من آثار الحكومة
هنا الا ترتب حجية غير العلم على حجية الاصل كنفس العلم فكما لا يخطر هناك
ببال احد حكومة العلم على الاصل وكونه ناظرا اليه وما نزل منزلته فكذلك
هذا الكلام مضافا الى ان مفاد الدليل الدال على اعتبار اصل وحكم
ظاهري وحكومة الاصل على الاصل قد عرفت فساده فلا تغفل وتلك
تحصيل ما ذكرناه ان منشاء توهم الحكومة في غير العلم بالنسبة الى الاصل انما هو
ترتب اعتباره على اعتبار الاصل ولذا تراهم قد توهموا ان ادلة الخيارات حاكمة على
ادلة اللزوم بل ادلة مطلق الموانع كذلك بالنسبة الى ادلة المقتضيات لترتب
المانع على المقتضي وكونه ناظرا اليه وانت خبير بان فساد ذلك غني عن البيان
حيث لا تعرض لادلة الموانع على ادلة الاحكام للمقتضيات كي يكون هناك
حكومة فان كون الماء مطهرا قضية وتنجيسه النجس قضية وكذا اقتضاء
البيع للزوم قضية وكون صاحب الحيوان المشتري بالخيار قضية اخرى
اجنبية عن الاولى فلا يتوهم بينهما التعارض كي يندفع بالتحكيم ولا اجمال
في ادلة المقتضيات كي يحتاج الى التفسير فان الماء مقتض للطهارة ازالة
وابدا والنجاسة انما تمنع من الفعلية فالمانع وان اجتمع مع المقتضي و
الحاكم يستحيل ان يجتمع مع ما يحكم عليه فان قلت انا لا نعني بالحكومة
الا ان يكون الدليل بحيث يترتب على الدليل الآخر بان يكون ناظرا اليه
ويكون لغوا لولا الدليل الاول وهذا حال الدليل الغير العلمي بالنسبة الى
الاصل فان مفهوم حجيته وتنزيله منزلة العلم انما هو ترتيب آثار العلم على
غير العلم ولا تعرض للشارع وراء ذلك وان شئت عبر عن ذلك التعرض
بان الظن لما كان انكشافا ناقصا ناتما ولم يكن فيه اقتضاء الحجية اتمه الشارع
بتنزيل الطرف الموهوم منزلة العدم وجعله علما شرعيا ورتب عليه آثار العلم

التحقيق

التحقيق والا فليس هنا للشارع تصرف على ترتيب آثار العلم على غيره فان له
ذلك من غير ان يتصرف فيه نفيا او اثباتا بجعل الظن علما ثم ترتيب الآثار عليه
فللشارع ان يرتب آثار العلم على الظن من حيث هو من غير حاجة الى التصرف
في نفس الظن وهذا حقيقة الحجية والتنزيل وذلك التعبير عن ذلك كيف
تشاء وهذا كما ترى لم يكن له وقع من الشارع لولا حجية الاصل وكون
الجاهل معذورا وارتباط اعتبار الامارة وهذا معنى الحكومة بخلاف العلم
التحقيقي فان قطع العذر بغير ذلك ليس بجعل جاعل كي يكون هذا التصرف
لغوا لولا العذر وهكذا ادلة الموانع فانها لولا ادلة المقتضيات كانت
لغوا اذ لم يكن لها محل فهي ناظرة اليها قلت انك قد غفلت عن معنى الحكومة
ولم يتضح لك معناها حق الاتضاح فانا لا نعترف به فقد تخصيص لا حكم
عليه بلسان التفسير والفرق بينهما انما هو في التعبير فهما متحدان بحسب الذات
فلو ثبتنا حكم العلماء لا يريد التخصيص وان قلنا المخصص عادل يريد ان يكون حاكما
فالادلة الدالة على نفي السهو عن السهو ونفي الشك عن النافلة ونفي
كثير الشك حاكمة على الادلة الدالة على احكام السهو في غير السهو والنافلة
وكثير الشك فان قلت مقتضى هذه سريان الحكم في جميع الموارد ولكونها مطلقة
وتلك تبينها وتفسرها بان الاحكام الثابتة انما هي في غير السهو وتخصصها
بموارد خاصة بخلاف الدليل الدال على اعتبار الامارة فانه ليس بمخصص
لما يدل على اعتبار الاصل لان دليل اعتبار الاصل انما يدل على ان الاصل
صار مقتضيا للحجية بجعل الشارع وصار الجهل بحيث فيه اقتضاء العذر ثم
دليل الامارة انما يدل على انتفاء اثر المقتضي مع وجود الامارة فنسبة الامارة
الى الاصل نسبة المانع الى المقتضي ولا مجال لتوهم التخصيص في المانع فانه
انما يمنع من فعلية اثر المقتضي واما الاقتضاء فحاصل دائما ومن ظهر ان ادلة
الحرج ليست حاكمة على ادلة الاحكام فان النسبة بينها ايضا نسبة المنع الى

خاصل في مورد التكليف لا يعتبر عنه باستصحاب حال العقل لخصوصية
ملاكه وهو قبح العقاب بلا بيان وجعل اصالة الاحتياط والتخيير من
لواحق مبحث العلم لكونهما من شئونه وآثاره ونحن نقتفي اثر الشيخ قدس سره
لئلا نخالفه فيما اختاره من النظم والاسلوب ثم ان له قدس سره في المقام كلمات
واهية لابد من التعرض لها كي يتضح جهات فسادها قال ان انحصار
موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون
ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق
عليه او كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون
الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني هو مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل
عقلا او نقلا على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول
الاول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد
الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة
ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها انتهى اقول قد ظهر مما سلكناه في بيان
الحصر ان المقسم في الاقسام انما هو المكلف فان الغرض حصر وظائف من
تعينها باعتبار حالته من العلم وعدمه وهذا يقتضي كون الحصر في المقام بلحاظ
حال المكلف بين النفي والاثبات واما حكم الشك فاجنبي عن المقام لكن
لاحوال المكلف مع ان المقصود بالاصالة حصر وظائفه مع ان الحصر انما
يكون عقليا اذا كان الاقسام مرتبطة بواحد من طرفي الحصر بان يكون
كل قسم من شئون واحد من الطرفين وآثاره كالاحتياط والتخيير
فانهما من آثار العلم الاجمالي والاستصحاب لانه من آثار العلم الاتفصيلي
وامكان الاحتياط وعدمه لا ربط له بعدم ملاحظة الحالة السابقة
فانه ليس من آثار عدم الملاحظة مع ان هذا الترديد جار مع ملاحظة الحالة
السابقة ايضا فمع اختلاف التقسيم لا يكون الحصر عقليا او الحصر في الكل

جعل

جعل اصل البراءة من الشق الاول من هذا الترديد اعني امكان الاحتياط فانه اجنبي
صرف عن امكان الاحتياط لوضوح ان مجرى البراءة ليس مخصوصا بما يمكن فيه الاحتياط
بل كلما شك في نفس التكليف فالتمسك على اليقين السابق سواء امكن الاحتياط
ام تعذر مع انك قد عرفت ان الاحتياط انما هو اثر العلم الاجمالي مع اجتماع الشرائط
من القدرة وغيرها فلا دليل على وجوب هذا العلم وانما المانع يمنع عن التنجيز في الرتبة
الثانية فيحكم مع التخيير لان الاحتياط يجب اذا دل دليل عقلا او نقلا على وجوبه
والا فالبراءة هذا وامّا ما ذكره اخيرا من تداخل موارد الاصول فلا يعقل له معنى صحيح
فان مورد الاستصحاب لكان وجود الحالة السابقة فلا يكون في حصر عقلي لو وجود
الحالة السابقة في الجميع وان كان مورده ملاحظة الحالة السابقة فلا يعقل التداخل
فان مدار البقية على عدم الملاحظة وبالجملة فقد زعم قدس سره ان اصل البراءة اصل
مستقل فجعل له مبحثا مستقلا وذكر فيه بعض ما هو من تتمة العلم الاجمالي
والتخيير ولا مناص لنا من الاقتفاء باثره وان كان ذلك خلاف ما يقتضيه
الصناعة من الترتيب فنقول ان الاجمال اما ان يكون في الحكم وذلك بان
يعلم جنس التكليف وشك في النوع الخاص منه كالوجوب والحرمة
واما ان يكون في المتعلق بان يعلم بالوجوب مثلا وتردد بين تعلقه بالظهر او الجمعة فالكلام يقع في مقامين احدهما الشك في نوع التكليف
والاخر الشك في متعلقه اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في مطالب
فان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب
مشتبه بغير التحريم واما تحريم مشتبه بالوجوب وفي كل اما ان يكون كلي
من الحكم والمتعلق كليا كشرب التتن المشكوك في حرمته فالشبهة حكمية
وان كان كل منهما جزئيا كشرب المائع الخاص المحتمل كونه خلا او خمرا
فالشبهة موضوعية وهذا مجرد اصطلاح وليس معنى الشبهة الحكمية
ان يكون الاشتباه في الحكم دون الموضوع فان الشك في تعلق الوجوب

في مبحث م

بالظهر او الجمعة داخل في الشبهة الحكمية مع ان الاشتباه انما هو في الموضوع
كما انه ليس معنى الشبهة الموضوعية ان يكون الاشتباه في الموضوع دون
الحكم فانه اذا علم بوقوع النذر منه وشك في المنذور به الفعل حتى يجب او الترك
حتى يحرم فالمشكوك هو الحكم مع ان الشبهة مصداقية ومنشأ الاشتباه
في القسم الثاني الامور الخارجية وفي الاول اما عدم النص كمسألة شرب
التتن او اجماله كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف
او تعارضه ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات والبحث عن القسم الثاني
ليس بحثا عن احوال الدليل فيكون ذكره استطرادا على ما هو المعروف من
كون الاصول فنا مستقلا ولذا قال الشيخ قدس سره ان المقصود بالكلام
في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي المطلب
الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب وقد عرفت ان متعلق الشك
تارة الفعل الكلية فالحكم المشكوك فيه كلي الحالة ومنشأ الشك فيه
احد الامور المذكورة واخرى الواقعة الجزئية فالحكم الفرعي فيه جزئي
اما المسألة الاولى فالاولى فيها فقد اختلف فيه على قولين احدهما
الفعل وعدم وجوب الاحتياط بالترك وهو منسوب الى المجتهدين والاخر
وجوب الاحتياط بالترك وهذا منسوب الى معظم الاخباريين فكان المناسب
التحريم ظاهرا او التحريم واقعا او التوقف وهذه التعبيرات ان كان لها اصل يكفي في
شناعة مقالتهم وتغني عن التعرض لادلتهم فان الحكم بالحرمة الواقعية مع الجهل
بالواقع لا يصدر عمن له ادنى مسكة ثم انه لا شبهة في ان الاصل الاولي عند
الجهل بالحكم الواقعي هو البراءة ولم يختلف فيه احد ممن انتحل الى العلم من العامة
والخاصة والاصوليين والاخباريين وانما يدعي الاخباريون قيام الدليل العلمي على
خلاف الاصل الاولي ووجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية فلا حاجة الى اقامة
الحجج والبراهين على ما هو مسلم عند الكل وانما تساق في اثبات عدم دلالة الاخبار على

ملعبهم

٢ او بين الحرمة وغير التحريم الاربع الوجوب والتحريم ولانت الشبهة حكمية وفيها مقامات لاعرفت من ان منشأ الشك اما فقد النص او اجماله او تعارض النصين اما المقام الاول م

مدعيهم وبالجملة فقد استدل للاصل الاولي بالادلة الاربعة اما الكتاب فمنه
قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وهذا هو عمدة الآيات التي احتج بها في
المقام والاستدلال بالآية مبني على ان المراد بالموصول هو الحكم والتكليف وان
يحصل المعنى ان الله سبحانه انما يكلف الانسان تكليفا عرفه له واعلمه اياه
وذلك من وضوح الفساد بمكان فان حقيقة الايتاء الاعطاء وهو يختلف
باختلاف المتعلق الا ان المعنى في الجميع واحد فايتاء الدرهم والجارية عبارة
عن تمليكهما وايتاء الفعل عبارة عن احضاره وايتاء العلم والحكمة هو التعريف
والاعلام وهذه خصوصيات تنتزع من الموارد والحقيقة في الجميع متحدة
فايتاء التكليف على الانسان تعليقه به وجعله متعلقا للتكليف وان لم
يعلم به فتبين ان ارادة الاعلام من الايتاء في الآية لا يجوز قطعا فانه لا يجوز
استعماله فيه ولو مجازا لعدم العلاقة المصححة ولا يصح ان يكتفى به عند تعلم
اللازم هذا مع ان الموصول مفعول به واذا كان المراد منه نفس الحكم
والتكليف فيكون التكليف مكلفا به ومنه قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وجه الاستدلال ان بعث الرسول انما كنا به عن بيان التكليف او
عبارة عن مطلق البيان المتفاد نفي التعذيب ان كان ظاهرا في الفعلية الا ان نفي الفعلية
مستلزم لنفي الاستحقاق فتدل الآية على نفي استحقاق العقاب قبل البيان وهو
يعني اباحة الفعل شرعا عند الجهل بالتحريم ولا دلالة لها على المطلوب اصلا لان مفاده ان
الله تعالى لم ينزل العذاب على الامم السابقة الا بعد بعث الرسل واين هذا مما نحن بصدده
بل احتمال هذا المعنى يبطل الاستدلال مع انه ليس في المقام ما يدل على اعتبار المعنى
الكنائي وارادته قال الشيخ قدس سره بعد ذكر تقريب الاستدلال بما قررناه لك وفيه ان مختص
العموم بغير المستقلات او يلتزم بوجوب التاكيد وعدم حسن العقاب الا مع
اللطف بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف
يوجب قبح العقاب دون الذم انتهى اقول ان معنى اختصاصه بعذاب بعد بعث

الابتلاء عبارة عن التعريف والاعلام مح

الرسل بغير المستقلات لان استحقاق العقاب في المستقلات العقلية غير متوقف
على البيان بل اذا ادرك العقل المصلحة او المفسدة الملزمتين فيستحق الشخص
العقاب بمجرد ترك الامتثال وهذا في غاية الفساد توضيح ذلك على وجه الاجمال
ان الحكم العقلي عبارة عن المحمول الواقعي المتصل بذاته كالحسن والقبح
العقليين وانتسابهما الى العقل انما هو باعتبار ادراك العقل لهما وليس
المراد منه الحكم الذي انشائه العقل فانه عبارة عن النفس الناطقة ولا انشاء
لامعنى لانشائه حكما في حقه فالانسان انما يدرك ما هو مقتضى للحسن او القبح
واما وجوب ترتيب الاثر على المقتضي فلا دليل عليه فاستحقاق العقاب
متوقف على التكليف الشرعي فاذا لم يكن حكم شرعي فيما يستقل به العقل لم
يكن في استحقاق العقاب على تقدير الفعل او الترك فان للشارع جعل المانع
او الشرط للمقتضي فلا يبقى له اثر فعلي او ان الشارع يدرك مفسدة كلا في ايجاب
ما له مصلحة فلا يوجبه او مصلحة في عدم تحريم ما له مفسدة فلا يحرمه نعم اذا ادرك
العقل المصلحة الملزمة التي لا يقبل المنع ولا الشرط فيعلم ان حكم الشارع ايضا على طبق
ذلك ومن هنا ظهر فساد الملازمة المتوهمة بين حكم العقل وحكم الشرع
بل هذا اشنع المطالب ولسنا في صدد تفصيله واما وجوب اللطف على الله
فمما لا معنى له لان اللطف على ما ذكروه هو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن
المعصية والطاعة والعصيان فرع لوجود التكليف ومن البديهي ان جعل نفس
الاحكام ليس واجبا على الله سبحانه بل خلقة الخلق ليست بواجبة ولا معنى
لوجوب شيء عليه تعالى بل اذا تعلق مشية الله جل ذكره على تكليف نوع الانسان
فلا بد من بعث الرسل لتوقف الكمال على وجود واسطة بين العبد ومولاه
ولا بد ان تكون الواسطة من عند الله تعالى كلما يتوقف عليه تكليف النوع والا
لزم نقض الغرض وهو قبيح على الله تعالى فليس اللطف واجبا عليه تعالى وانما يقبح
على الحكيم نقض الغرض وكلها ثم ان العجب ممن جمع بين الاستدلال بالاية

في المقام

في المقام وبين ما ذكر من استدلالها بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فان الاستدلال بها في
المقام مبني على ما عرفت من استلزام نفي الفعلية نفي الاستحقاق وجعل [illegible]
استدل لعدم الملازمة ونفس الاية المستدل بها في المقام بان نفي فعلية التعذيب
اعم من نفي الاستحقاق وليس هذا الا تناقض صرف وتهافت محض نعم لو
ثبت ان الخصم يدعي العقاب والهلاك الفعلي في ارتكاب الشبهة ويعترف
بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في المقام عدم الفعلية
في نفي الاستحقاق فيندفع التهافت فان نفي الفعلية وان كان اعم يكفي للاستدلال
في قبال الاخباري وقد انصف الشيخ قده اجزاه وقال ان الاية لا دلالة لها على المطلب
في المقامين ومنه قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين
لهم ما يتقون اي حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه والاية اجنبية عن المقام
بالكلية فان ظاهرها انه تعالى لا يضل الناس بعد هدايتهم بارسال الرسل اليهم
من انفسهم حتى يعرفهم بلسانهم ما يرضيه من التوحيد وما يسخطه من عبادة الاوثان
يعني ان الاضلال بعد الهداية انما هو بعد اتمام الحجة وبيان الحق ومنه قوله تعالى
في الرد على اليهود فيما شرعوه من تحريم لبعض ما رزقهم الله افتراء على النبي صلى قل
لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا والاستدلال
بهذه الاية في المقام اشبه شيء بالاستدلال بسورة التوحيد فان عدم وجدان النبي
المحرم الذي هو في ما اوحي اليه العلم بعدم وجوده في جملة ما اوحي اليه من المحرمات واين
ذلك من عدم الوجدان الذي هو الجهل بالحكم الواقعي فكيف يستدل بها على الاباحة
عند الجهل بالتحريم ومنه قوله تعالى وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل
لكم ما حرم عليكم يعني انه لا وجه للالتزام بترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل من المحرمات
فلا معنى للحكم بالتحريم او وجوب الاحتياط فيما لم يفصل في جملة المحرمات وفيه ان ظاهر
الاية انه فصل جميع المحرمات ولا محرم واقعي عداها يعني ان المتروك ليس من المحرمات
قطعا فلا ربط للاية بما نحن فيه واما السنة فمنها الحديث المعروف المروي عن النبي صلى الله

عليه وآله وسلم رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه
وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث تقريب الاستدلال ان المراد
مما لا يعلمون اما الحكم من الوجوب او الحرمة او الاعم منه الشامل للموضوع وكيف كان فيدل
الحديث على ارتفاع الحرمة المجهولة وارتفاع المؤاخذة عليها واورد عليه الشيخ قده
بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف
الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات
الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم
الموصول للموضوع والحكم لان المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة
على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما
هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن مثلا المؤاخذة على فعله
لا على نفسه لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى نفس المذكورات
انتهى اقول ان توضيح المقام بحيث يندفع جميع ما ذكره من الايراد والجواب
يحتاج الى بيان معنى الحديث ومفرداته فنقول ان المراد من رفع الخطاء والنسيان
وغيرهما من باقي التسعة ليس رفع ذوات هذه الامور لبداهة استحالة ارتفاعها
بل المراد رفع الفعل الواقع عن خطاء او نسيان او اكراه او جهل ورفع الفعل الواقع
على هذه الوجوه مقابل وضعه في تلك الوجوه ومعنى وضع الفعل على المكلف
في صورة الخطاء والنسيان مثلا جعله وزرا وثقلا عليه باعتبار تنجيز التكليف
المتعلق به على المكلف في هذه الصور كما جعل وزرا في صورة العلم والالتفات فرفع
الفعل الواقع على هذه الوجوه عبارة عن عدم جعله وزرا بعدم تنجيز التكليف
عليه وبالجملة رفع الفعل مقابل وضعه فكل مرحلة وضع فيها الفعل يكون رفعه
في تلك المرحلة ايضا ولا معنى لوضع الفعل على المكلف في الصور المذكورة الا تنجيز
التكليف المتعلق به ولا يعقل له معنى غير ذلك فيكون رفعه عنه فيها عدم تنجيزه
عليه ولا اثر لرفعه الا عدم استحقاق العقاب ويتفرع عليه عدم المؤاخذة

فان قلت ان صحة رفع الفعل فرع جواز وضعه والضرورة قاضية بعدم جواز
وضعه في كثير من الامور المذكورة في الحديث كما في صورة الخطاء والنسيان
والجهل والاكراه وعدم الطاقة والاضطرار فان العقل مستقل باعذار
المكلف فيها وقبح تنجيز التكليف عليه فلا استحقاق للعقاب في هذه الصور
فلا اختصاص لارتفاعها بالامة المرحومة بل هي بنفسها او احلة لا تترتب
على الرفع قلت ان هذه الامور على قسمين تارة تكون هذه بحيث توجب
عجز المكلف بالكلية ولا يكون الفعل الصادر منه على هذه الوجوه اختياريا
له بوجه من الوجوه فح لا معنى لرفع الفعل لعدم جواز وضعه عقلا واخرى
لا تكون كذلك فلا يخرج الفعل عن الاختيار بالكلية كالخطاء والنسيان
الصادرين من ترك التحفظ عليهما والجهل الذي يمكن فيه الاحتياط
وكذا الاكراه وما لا يطاق وما اضطر عليه اذا امكن معها اتيان الفعل
وان كان مما لا يتحمل عادة فان للشارع ان يوجب التحفظ عن الخطاء
والنسيان ويعاقب على الفعل الصادر عن ترك التحفظ ويوجب تحصيل
العلم للشاك ولو بطريق الاحتياط فله الغاء الاصل عن الحجية كلما
شاء كما وقع بالنسبة الى الخمس والزكوة والاستطاعة للحج فلا تجري
هنا اصالة عدم حصول الاستطاعة واصالة عدم تعلق الخمس والزكوة
بما عنده من المال بل يجب له ملاحظة ماله واحتسابه وكذا الحال في النفوس
والاديان والاعراض والاموال في الجملة فان الجاهل فيها ليس معذورا
بل يجب له الاحتياط وتحصيل العلم ومفاد حديث الرفع انما هو رفع
الامور المذكورة في هذا القسم الثاني لكون الفعل الصادر بهذه
الوجوه اختياريا ولو من جهة وقوعه عن ترك التحفظ فكان للشارع وضع
الفعل في تنجيز التكليف المتعلق به فمن على هذه الامة برفعه عنهم في تلك
الجهة ثم ان الرفع عبارة عن ازالة الشيء بعد اثباته فيستفاد من الحديث ان

هذه الامور كانت موضوعة في الشرع وانما رفعها الله تع بشفاعة النبي ص
ليلة المعراج كما حكى الله تع عنه ص في قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا
ربنا ولا تحمل علينا اصرا اي ثقلا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما
لا طاقة لنا به والمراد بما لا يطاق ما يصعب التحمل عليه كما ان المراد من النسيان والخطاء
ما صدر عن ترك التحفظ عنهما من الفعل او الترك وقيل المراد باخطانا اذنبنا لان
المعاصي يوصف بالخطاء من حيث انها ضد الثواب وان كان فاعلها متعمدا فكانه تع
امرهم ان يستغفروا مما تركوه من الواجبات وما فعلوه من المقبحات وهو واضح
الفساد فانه تع ليس في مقام الامر بالتوبة والاستغفار وانما حكى الله سبحانه
ما استوهبه النبي ص منه تع ليلة المعراج وليس تقدير قوله تع ربنا لا تؤاخذنا
قولوا ربنا على جهة التعليم للدعاء لوضوح استجابة دعائه بادعائه النبي ص وقد روي
عنه ص قال في آخر سورة البقرة آيات انهن قرآن وانهن دعاء وانهن يرضين الرحمن
وبالجملة ان الذي رفعه الله تع عن امة اشرف الرسل هو الذي استوهبه النبي ص
في آخر سورة البقرة كما عن عبد الله بن مسعود قال لما اسري برسول الله ص انتهى
الى سدرة المنتهى واعطي ثلثا الصلوات الخمس وخواتيم سورة البقرة واعطاء
على النبي ص عبارة عن رفع ما ذكر فيها عن امته ص وليس هذا الرفع نسخا لقبح
النسخ قبل العمل والاستقرار فان مرجعه الى التناقض كما هو واضح والنسخ
انما هو رفع استقرار الحكم بين المكلفين وانما ان الشيء رفع ما وضعه في اول
الاول قبل ان يستقر اما على امة النبي ص فقد تبين مما ذكرناه انه لا
في الرواية وانه ظاهرة في رفع الفعل وان الرفع في معناه الاصلي وليس المراد
منه ما هو اعم من الدفع وانه لا حاجة الى التفصي كما يتردد الامر بين تقدير
المؤاخذة في الجميع وبين تقدير الآثار وتبين ايضا معنى فقرات الحديث وان
المراد بما لا يعلمون هو الفعل المجهول ومن البديهي ان الفعل من حيث هو
لا معنى لمجهوليته لوضوح ان ذات الفعل لا يتعلق به العلم بمعنى التصديق

كي

كي يتعلق به الجهل والعلم بهذا المعنى انما يتعلق بالنسبة وكذا النقيض فمعلومية الفعل
ومجهوليته باعتبار الجهات المتعلقة به وليس تلك الجهات الا الاحكام المتعلقة
به فالفعل انما يكون مجهولا من حيث الحكم المتعلق به ومنشأ الجهل به اما فقد
النص او اجماله او تعارض النصين او اشتباه الامور الخارجية فالفعل
المجهول لا اختصاص له بالشبهة الموضوعية وبهذا ظهر ما في قوله ان الظاهر
من الموصول الى قوله فلا يشمل الحكم الغير المعلوم فان اشتباه المايع بين
الخمر والخل لا يوجب مجهولية الشرب ولا يعقل الجهل بالشرب من حيث
هو اصلا بل الجهل به انما هو باعتبار الحكم المتعلق به ولو كان منشأ الشبهة
امر خارجي كدوران المايع بين الخمر والخل مثلا فلا وقع لايراده قده ثم قال قده
اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث
هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطاء والنسيان من حيث هذين
العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو المترتب
على النسيان لبعض الاجزاء وليس المراد ايضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف
عدم الخطاء مثل قوله من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة
الخطاء بل المراد ان الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قد رفعها
الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء الى ان قال ثم المراد بالرفع ما يشمل
عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم الدفع ولو بان يوجه التكليف على وجه يختص
بالعامد انتهى اقول انه قده لما لم يتعقل معنى رفع الفعل فاحتاج الى التقدير
ثم تردد امره بين تقدير المؤاخذة والآثار ولما راى ان جميع الآثار لا يمكن
ارتفاعها اما لعدم ارتباطها بالشارع كالآثار العقلية او العادية او لترتبها
على نفس هذه العناوين كوجوب الكفارة في قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو
في النسيان لبعض الاجزاء نبه على ان المراد هو الآثار المترتبة على الفعل لا بشرط
الخطاء والعمد ثم اشكل عليه الامر في بعض الموارد كما في ما لا يعلمون فانه ليس هناك

الأثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بنفيه
مع الجهل لان استحقاق العقاب أثر عقلي مترتب على المخالفة العمدية فيحتمل ان
يحمل له رفعه بإرادة الأعم من الدفع ويحصل كلامه قده في دفع الإشكال ان المراد
من رفع الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد انه كان للشارع
يجعل آثار يرتبها على الفعل اللابشرط لوجود ما يقتضي ذلك فإذا خصص هذه
الآثار بصورة العمد والاختيار فقد رفعها عن الفعل الصادر عن خطأ او نسيان
اي دفعها ولم يرتبها من الأول مع وجود ما يقتضي ترتيبها فللشارع ان يوجب
الاحتياط وتحصيل العلم في صورة الجهل فإذا لم يفعل ذلك فقد رفع أثر
التحريم فيما لا يعلمون اي لم يوجب الاحتياط قال وكذلك الكلام في رفع أثر النسيان
والخطأ فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس في التكاليف ما يعم صورة
النسيان لقبح تكليف الغافل هذا مجمل ما ذكره في معنى الرفع وانت بما ذكرناه تستريح
من هذه التمحلات الباردة لعدم الحاجة اليها الا النقد يرى يحتمل المقتضي بين
الآثار والمؤاخذة فيشكل الأمر في بعض الآثار ويتكلف بإرادة الدفع من الرفع
لما عرفت ان الفعل انما يرفع في مرحلة يوضع فيها ووضع الفعل على المكلف جعله
وزرا عليه بتنجز التكليف المتعلق به على كل حال فرفعه في صورة الخطأ مثلا عدم تنجزه
فيها وكذا في صورة الجهل والنسيان فالرواية واضحة الدلالة فلا وجه لاخراجها
عن ظاهرها بإرادة الدفع من الرفع مع ان هذا غلط بيّن لعدم العلاقة المصححة
للتجوز هذا كله مضافا الى انه اذا صح ارادة الدفع في المقام صح ارادة المعنى الحقيقي
ايضا لا محالة فانه اذا امكن للشارع ترتيب الآثار على الفعل اللابشرط لوجود
المقتضي له فيحمل الرفع على معناه الحقيقي ونقول ان مفاد النبوي الشريف
ان الله تعالى كان وضع الفعل على المكلف في كل حال ثم رفعه بعد ذلك ولا داعي
الى ارادة الدفع فانه ايضا فرع امكان الوضع فبعد تسليم امكانه لا وجه
لارادة الدفع ومن هنا ظهر التهافت في كلامه قده فانه اعترف اولا ان الدافع

فرع

فرع امكان التكليف للجاهل والناسي فنقول ثانيا ليس في التكاليف
ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل معناه استحالة تكليف الناسي
لكونه غافلا فهذا انما يقتضي صرف وتهافت محض مع ان مرجع جوابه عن الاشكال
الى التصويب المفروض بطلانه كما صرح به بقوله فيمنع الدفع ولو بان يوجب التكليف
على وجه يختص بالعامد وبهذا اجاب عمن قال في رد من تمسك على عدم وجوب
الاعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بحديث الرفع من ان وجوب الاعادة
وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجب لبقاء
الأمر الأول وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان وقال يرده ما تقدم في
نظيره من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فيقال
بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة
الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة وكذلك الكلام في الجزء المنسي
انتهى اقول ان هذا القائل قد احسن فيما ذكره من الرد حيث ان غاية ما يدل
عليه النبوي الشريف هو ان المكلف لا يتضرر لأجل النسيان مثلا فلا يعاقب
في ترك الامتثال خطاء او نسيانا ولا يدل على انتفاء هذه الجهات فالرواية
لا تدل على انه اذا صلى المكلف مع النجاسة لا شيء عليه فانه نظير دلالته على انه لو لم
يصل اصلا نسيانا او نسي احد الأركان في الصلوة لا اعادة عليه وهذا لا يتوهمه
من له ادنى مسكة لكن اصل مطلبه فاسد حيث ان هذا الذي ذكره مبني
على تقدير الآثار وقد عرفت انه لا وجه له وعلى هذا يكون ما ذكره لتنقيح فيه
مدفوعا ومحل الأمر مع كونه من افضل المطالب فان وجوب الاعادة اثر شرعي وللشارع
ترتيبه على مخالفة المأتي به للمأمور به مطلقا حال الخطأ والعمد فيحكم بمقتضى حديث
الرفع على ان النجاسة مانع ذكري كما ان الفاتحة جزء ذكري فيكون صلوة الناسي
مع النجاسة مطابقة للمأمور به كصلوته بدون الفاتحة ومن الموارد التي اشكل
عليه الأمر فيها بناء على تقدير المؤاخذة الآثار وتعميمها الآثار الوضعية كالضمان

مثلا فانه مقتضى تعميم الآثار ارتفاع الضمان باتلاف مال الغير خطاء او نسيانا
وعدم وجوب الاعادة لو وقع الحدث في اثناء الصلوة قهرا وجواز الاضرار بالغير
لدفع الضرر عن نفسه لدخوله في عموم ما اضطروا اليه ومن الواضح عدم ارتفاع
الاحكام الثلاثة منها وان الحديث لا يشملها وتكلف في دفعه بانه اذا بنينا على عموم
الآثار فلا يبعد اختصاصه بالآثار [illegible] في رفعها الامتنان على الأمة كما انا
[illegible] اضرار المسلم انه لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل باضرار الغير
فلا يشمل الحديث على ما هو من هذا القبيل هذا محصل ما تكلف به في الدفع
وقد ظهر مما ذكرناه فساد ذلك فانك قد عرفت ان الموضوع لا بد ان يكون
فعلا اختياريا فان ما لا يرجع الى الاختيار بوجه من الوجوه لا يمكن جعله
ثقلا على المكلف لاستحالة تكليف العاجز بالكلية كما اسلفنا ان المرفوع
لا بد ان يرجع الى الاختيار بوجه من الوجوه والا لا يمكن وضعه كي يصح
رفعه والآثار الوضعية كالحدث والضمان لم [struck] يوضع على المكلف من
حيث كونها افعالا اختيارية فان الحدث الحاصل بالبول والجنابة والحيض
مثلا ~~ليس [illegible] الاختيار وجوب الوجوه~~ فان الحدث مسبب من سببه
فكلما حصل السبب حصل المسبب لا يتفاوت في ذلك باختيارية السبب واضطراريته
وبالجملة ان الآثار الوضعية روابط اعتبرها الشارع بين الأمرين فصار
وجود امر بجعل الشارع منوطا بامر آخر كالطهارة بالنسبة الى اسبابها و
الحدث ايضا كذلك والضمان بالنسبة الى اتلاف مال الغير فالأسباب الشرعية
بمنزلة العلل الحقيقية في التكوينيات فكما انه يستحيل انفكاك معلولاتها
عنها كذلك الأسباب الشرعية فليس مسبباتها اختيارية بالأصالة حتى يحصل مع
الاختيار دون الاضطرار بل هي منوطة على وجود الأسباب فلم يمكن جعلها
وزرا على المكلف من حيث كونها افعالا اختيارية وان كانت في الحقيقة
[illegible] الآن الملحوظ ليس وزرية الفعل الصادر عن الاختيار الفاعل

الحديث ثم ويكفي فيها تحقق لوجود تحقق اسبابها بارادة جاعلها

المختار

المختار فلا يمكن ارتفاع هذه الآثار عن المكلف لعدم ارتباطها بفعله الاختياري
بل بعض الأسباب ليست راجعة الى الاختيار فقط كالحيض وخروج المني
حال النوم واتلاف مال الغير ايضا حال النوم فانها موضوعات لها احكام
قهرية فالاتلاف مطلقا سبب للضمان وكون مال الغير في العهدة واشتغال الذمة
فلا تصل التكليف بالخروج عن العهدة بمجرد الاستناد الى الشخص ولذا
اوجب الله تعالى على العاقلة مع ان الفاعل هو الأقرب وجعل الضمان على صاحب
الحيوان اذا اتلف حيوانه مال الغير فالحديث ليس شاملا على مثل هذه
الآثار كي يحتاج الى التمحلات والتكلفات الباردة والحاصل ان الرواية
نص في عدم وجوب الاحتياط فيما لا يعلمون سواء كانت الشبهة موضوعية ام
حكمية وجوبية او تحريمية وغاية ما يستفاد من اخبار الاحتياط انما هو رجحانه
في الشبهة التحريمية فلا يعارضها هذه الأخبار وسيرد اذ انفتحنا انهم بقي
الكلام في آخر النبوي المشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في
الخلق والمرفوع فيها ايضا نفس هذه الأمور من حيث الوزرية والطيرة بكسر
المهملة وفتح المثناة عبارة عن التشأم بالطير لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصا
الغراب وقد روي ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل فرفعها عبارة عن عدم ترتب
العقاب عليها كما في الحسد ما لم يظهر بلسان او بيد فالمرتفع نفس هذه الصفة
الخبيثة من حيث الوزرية ما لم يظهره واما اظهاره فباق على وزريته كما انه من
الكبائر وقد روي ثلاثة لا يسلم منها احد الطيرة والحسد والظن قيل فما نصنع
قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والبغي عبارة
عن استعمال الحسد وكذلك الوسوسة في التفكر في الخلق كما في النبوي الآخر واما
التفكر في الوسوسة فيه كما في النبوي المذكور فلعله اشتباه من الراوي كما ذكره الشيخ
وعن جميل بن دراج قلت لابي عبد الله عليه السلام انه يقع في قلبي امر عظيم فقال قل لا اله الا الله
قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي عبد الله

عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء فيها تقول لا اله الا الله ثم ان المراد
من الوسوسة في التفكر في الخلق هي وسوسة الشيطان للانسان في التفكر في
امر الخلقة كما فسره الشيخ قده كما ان المراد من الحسد والطيرة ان يحسد غيره
ويتطير على نفسه وهذا هو المراد في المروي عن ابي عبد الله ع قال ثلاث لم يعر منها نبي
فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ولما كان ظاهر الرواية
منافيا لمقام الانبياء وعصمتهم اخرجها القوم عن ظاهرها وقالوا ان المراد بالطيرة
التطير بالنبي او المؤمن كما حكى الله عز وجل عن الكفار وقالوا اطيرنا بك وبمن معك
والمراد بالحسد ان يحسد لا ان يحسد كما قال الله ام يحسدون الناس على ما
اتيهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء عليهم السلام باهل الوسوسة لا غير ذلك
كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف قدر الحق انه لا ريب انه
لا يجوز ارادة ما ذكره من الرواية لوضوح ان معنى عدم خلو احد من تلك الصفات
كونه مبتلى بها لا وقوعها عليه الا ترى انا لو قلنا فلان لا يخلو عن الكذب او الظلم او الحب
او البغض او الامن او الخوف لا معنى له الا انه يصدر منه الكذب او الظلم لا يجوز
ارادة انه يظلم او يكذب او يبغض او يخاف منه لعدم صلوح الكلام لارادة غير ذلك
كما هو واضح بقي الكلام في تحقيق هذه الامور في النبي فنقول اما الحسد فله
اطلاقان وهو بالمعنى الاعم عبارة عن عدم الرضا باتصاف واحد بالصفة الجميلة
والانزجار عن ذلك سواء كان الحاسد ايضا متصفا بها ام لا والانزجار على
النفس بواسطة [illegible] مجرد وجود تلك الصفة فيه لا الحسد بالمعنى الاخص
المقابل للغبطة واما التمني بها وعدم الاتصاف بها فهذا هو الغبطة ومن جهة
الاحب اتصافه ايضا بها فالغبطة والحسد حقيقة واحدة وهي عدم حب
اتصاف الشخص بصفة حسنة والافتراق انما هو بالخصوصية بمعنى
ان عدم حب الاتصاف بها ان كان من جهة الانزجار عن اتصافه بها ولو كان
نفسه ايضا متصفا بها فهذا هو الحسد بالمعنى الاخص وان كان من جهة الحب

الغير بها

١٢ التحير في ارادة كاد ونحوه لزاما في مقام العصمة لا [illegible] م

الغير بها والانزجار عن تفرد الاخر بالاتصاف بها وهذا هو الغبطة في مقابل
الحسد والحسد بالمعنى الاخص صفة رذيلة لا يتصور في المؤمن فضلا عن النبي
والغبطة التي هي قسم من الحسد ويطلق عليها اسم صفة كمال في غير الحق النبي
فانها موجبة للتكميل الى المراتب العالية ولولاها لا يطلب اهل المقامات العالية
واما في النبي فلا ينبغي ذلك ايضا لمقامه لان ذلك قبيح منه والمراد من الحسد
في الرواية هو هذا المعنى لا غير واما الطيرة والتفكر في الوسوسة في التفكر في
الخلق فالمراد بعض مراتبهما الضعيفة التي لا ينافي مقام النبي كما في قوله تعالى حكاية
عن خليل الرحمن صلعم قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبي هذا هو الكلام في النبوي الشريف ومنها قوله ع ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفيه انه لا دلالة في الحديث على الحكم
بوجه من الوجوه فان الحجب هو المنع والوضع عنه عبارة عن عدم حضور ثقل
ثقلا وحملا على الشخص ابتداء وليس بمعنى الرفع كما قد يتوهم فالمعنى ان ما منع الله
علمه عن العباد اي اراد ان لا يعلمه احد الا هو والراسخون في العلم من تفاصيل
المعاد والجنة والنار وكيفية معراج النبي صلعم ونزول الوحي اليه من الله
بواسطة الملك وما شابه ذلك لم يجعل ونشأ عن العقاب لعباده وليس
عليهم عقاب فيما سكتوا عن علمه في معرفة ما قال وعن مولينا امير المؤمنين
عليه السلام ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها
وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم وهذا
كما ترى لا ربط له بالمقام اصلا فان الحكم المجهول ليس مما منع الله علمه عن العباد
وانما بلغه الله تعالى واختفى على المكلف ومنها قوله صلعم الناس في سعة ما لم يعلمون
ومنها ما روي عن ابي عبد الله ع عن الصادق صلعم قال سالته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء
قال لا ومنها قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وقد تقدم في الاداب
ان الاخباريين لا ينكرون الاصل الاول وانما يدعون ان ادلة الاحتياط مخصوص به

٢ وقد يتوهم التام

مع انها سيقت لبيان حيث
ان المحجوب عبارة
عن الامور الغيبية التي
اراد الله تعالى ان لا يطلع عليها
احد الا هو او نفسه
من رسول وما سكت
الله عنه هو ما لم يوجب
الحكمة لبيان الا الله
ع

في الشبهات التحريمية فلا تعارض بينها وبين هذه الاخبار وما احتمله الشيخ قده
من كون ما في الرواية الاولى موصولة مضافا اليها كلمة سعة فاسد فانه لا معنى
لكون الشخص في سعة الحكم المجهول او الموضوع المجهول حكمه لان الحكم ليس له
ولا ضيق كما ان قوله في الرواية الثالثة ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك
فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع فلا وجه له
لوضوح ان ظاهر الرواية ان الارتكاب بالفعل المحرم بسبب الجهل بالحرمة
لا يترتب عليه العقاب سواء كان مترددا في كون فعله صوابا او خطاء او كان
معتقدا للصواب وغافلا راسا وليس في الرواية ما يدل على خروج الشاك
المقصر الا ان كلمة ايما ظاهرة في التعميم وليس مرادا قطعا فلا مناص عن
التخصيص بالشاك الغير المقصر ومنها رواية عبد الرحمن بن حجاج حيث
سئل عن الامام عليه السلام عن انتشار الحرمة الابدية فيمن تزوج امرأة في
عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها فقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك ثم قال قلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته
ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من
الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط
قلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان
يزوجها ووجه الاستدلال بالرواية يظهر بعد بيان المراد منها فالمراد من
الجاهل بالحرمة انما هو الجاهل الذي لا اطلاع له باكثر الاحكام الشرعية
فانه لا يعقل الجهل من اهل العلم بمثل هذا الحكم الواضح بين المسلمين
ومثل هذا الجاهل الذي لم يطلع بديهيات الدين لا ينفك غالبا عن
الغفلة فانه لجهله لا يلتفت الى ان يكون هناك حكم اصلا لذا علل الامام
معذورية الجاهل بالحرمة بانه لا يقدر معها على الاحتياط لمجامعة جهله مع الغفلة
بل ربما لا يقدر على الاحتياط مع الجهل الالتفاتي ايضا فانه لا يشك كي يتمكن

منه

~~منه من العرف المنتحلين الى الاسلام من المخالف وغيره فانه لا اشكال في كونهم~~
~~مكلفين بالفروع وقد تحصل مما ذكرناه انه ليس كل من العقل والاسلام~~
~~شرطا لصحة العبادة وانما هما من شرائط الوجوب وتعلق التكليف كما~~
~~لا يتمكن من ايقاع العبادة على ما هي عليه والكافر لا يتقبل عبادته~~
منه لعدم خطور حكم بباله كي يتردد واما الجهل بكونها في عدة فالمراد
هو الصورة الشايعة الغالبة من الجهل بكونها مطلقا او متوفى عنها زوجها
وهذا هو الذي ينصرف اليه اطلاق الجهل بالعدة فالشبهة موضوعية
ولا ريب ان الجاهل فيها معذور وان الاصل فيها البرائة ولم يقل احد
بوجوب الفحص او الاحتياط فيها وبهذا البيان اتضح وجه الاستدلال فانه
صرح بمعذورية الجاهل بالتحريم في الشبهة الحكمية وعدم وجوب الاحتياط
فيها وان كان في خصوص المورد لا يتمكن من الاحتياط لمجامعة الجهل
فيه مع الغفلة لكنه في مقام بيان حكم العنوان الكلي وقد بينه بقوله فقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك وقد علم من هذا الكلام حكم الجاهل
مطلقا وانه معذور في الشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية ثم صرح بذلك
في الجواب عن السؤال الثاني واما عدم التمكن من الاحتياط فانما هو لخصوصية
المورد ومن الواضح ان المورد لا يكون مخصصا للحكم الكلي الثابت للعنوان
فقد صرح بمعذورية الجاهل في الشبهة التحريمية الحكمية لانه لا ينظر الى الخصوصية
الناشئة من المورد ثم ان الشيخ قده اشكل في المقام بوجهين ومرجع كليهما
الى الاشكال على الرواية وبهما ابطل الاستدلال ومحصل احدهما ان المراد من الجاهل
بالتحريم هو الجاهل الغافل وهو خارج عن مسئلة البرائة لعدم قدرته على
الاحتياط فمعذوريته لاجل الغفلة كما علل بعدم قدرته على الاحتياط وفي
مقابله ذلك يعلم اقتدار الجاهل بالعدة على الاحتياط لالتفاته فيلزم التفكيك
بين الجهالتين وقد عرفت ان عدم التمكن من الاحتياط انما نشأ من خصوصية

الموارد فقد حكم في الرواية بعدم معذورية الجاهل في الشبهة التحريمية ولو تمكن من الاحتياط وهو مخالف للمستدل فالمعذورية في الجاهل انما هي لاجل الجهل لا الغفلة كما زعم قدس سره وانما الغفلة توجب في المعذورية ولذا علل عدم معذورية الجاهل بالتحريم بعدم القدرة على الاحتياط واما التفكيك بين الجهل من نفس الامرين فان التعليل المذكور مع انصراف الجهل بالعدة الى الصورة الغالبة صريح في ذلك ومحصل الاشكال الاخر ان الجاهل في العدة اما ان يكون جاهلا باصل العدة وتشريعها في الدين فلا وجه لمعذوريته لوجوب الفحص واصالة عدم تاثير العقد ووضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل واما ان يعلم بالعدة في الشك في انقضائها او الشك في انقضائها اما للجهل بابتداء العدة او بكيفية انقضائها وهذه شبهة في الموضوع خارج عن محل النزاع او الجهل بمقدار العدة في الشرع فالشبهة حكمية فقصر في السؤال عنها لانه ليس معذورا فيها انفاقا ولاصالة بقاء العدة واحكامها ثم قال فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا الا من حيث المؤاخذة ويستشهد له بقوله بعد قوله نعم اذا علم انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وانت خبير بانه لا وجه لتكثير الشقوق بعد وجود الصورة الغالبة والعجب انه قدس سره لم يتعرض لها اصلا مع وضوحها بين الشقوق وتعليل عدم معذورية الجاهل بالعدة باصالة عدم تاثير العقد لا معنى له فان الاثر مترتب على العقد ما لم يمنع منه مانع فمقتضى العقد ترتب الاثر عليه واوضح منه فسادا التمسك باصالة بقاء العدة لعدم معذورية الجاهل عقلا اذ العلة مع انه الذي لم يعلم مقدار العدة يكون الموضوع مرددا بين الزائد والناقص ومع عدم معرفة الموضوع لا يجري الاستصحاب كما حقق في محله والعجب من الكل حمله المعذورية على عدم الحرمة الابدية فان الاثر الوضعي اعني عدم صحة عقدها بعد انقضاء

نا بالتحريم م

انقضاء العدة بل الموجب للحرمة الابدية انما هو متفرع على الحرمة الفعلية ولذا لو تزوج في العدة فعلا لما يترتب عليه الاثر الوضعي فالمناط في ترتب هذا الاثر هو الحرمة الفعلية ومع الاعتراف بعدم المعذورية من تلك الجهة لا معنى للمعذورية من حيث الحرمة الابدية مع ان المفروض ان الجاهل بالعدة ممن لا يعلم فكيف يمكن لعدا اي من حيث الاثر الوضعي اما العقل فقد استدل به من وجوه منها حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان التكليف وهذا مما لا شبهة فيه وقد يقال ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلا وارد على قاعدة القبح لارتفاع موضوعها بذلك فلا يقبح بعده المؤاخذة ورده الشيخ استاذ الاواخر قدس سره بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة اقول ان قاعدة دفع الضرر على تقدير ثبوتها عند الجهل بالتكليف مع وجود حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يعني ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيما يحكم بقبح العقاب لا شبهة ان الحكم الثاني رافع لموضوع الاول اعني قاعدة القبح وبيان له فان المراد من البيان ما يوجب تنجز الحكم الواقعي وحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل مع الجهل بالحكم الواقعي معناه تنجز الواقع المجهول وعدم قبح المؤاخذة عليه فقوله قدس سره لا يكون بيانا للتكليف المجهول لا معنى له فان البيان ليس منحصرا فيما يكشف عن الحكم الواقعي وانما المناط في قبح العقاب وعدمه هو العلم بالتنجز وعدم العلم به وقد يعلم بالتنجز مع الجهل بنفس الحكم الواقع ببيان عقلي او شرعي او اصل من الاصول الا ترى ان اخبار الاحتياط مع تقدير تماميتها لا ينبغي كونها بيانا مع انها لا تكشف عن الحكم الواقعي المجهول فمعنى كونها بيانا ان مفادها تنجز الواقع المجهول وهكذا قاعدة دفع الضرر لو تمت فانما تدل على

دليل عقلي

تنجز الحكم الواقعي والا فلا معنى لهذا الحكم من العقل في التكليف المجهول مع حكمه هناك ايضا بقبح العقاب بلا بيان فينحصر مورده في ذلك فيما لم يكن هناك بيان اصلا لا من العقل ولا من الشرع ومن هنا ظهر ايضا فساد قوله فلو عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لوضوح ان الاحكام الظاهرية ليست احكاما في الحقيقة مستقلة في انفسها وانما هي تعبير عن تنجز الاحكام الواقعية فالعقاب دائما على مخالفة الحكم الواقعي وحكم العقل فيما نحن فيه بوجوب دفع الضرر المحتمل حكم ارشادي مرجعه الى تنجز الواقع فالعقاب على مخالفته هذا الحكم مع عدم التكليف في الواقع مما لا يعقل نعم يترتب عليه عقاب التجري كما في الاحتياط على تقدير وجوبه في الشبهة التحريمية فان ذلك ايضا حكم ارشادي والغرض الحفظ على الواقع ولا معنى للعقاب على ترك الاحتياط وانما يعاقب لو خالف الواقع هذا كله انما هو على فرض ثبوته عند الجهل بالحكم لكنه لا معنى له اصلا فان معنى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان القطع بعدم الضرر في الجهل بالحكم فالذي يكون في الجهل بالتكليف المجهول فلا يبقى موضوع لحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل ثم قال قدس سره هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد بها مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشتركا الورود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر انتهى اقول لا شبهة ان الحكم بقبح العقاب بلا بيان انما هو فيما يكون المشكوك فيه هو التكليف ويحكم العقل بعدم العقاب لقبحه من غير بيان وبملاحظة ذلك يندفع احتمال الضرر المقام مع قطع النظر عن تلك القاعدة واما اذا كان المشكوك فيه هو المضرة الدنيوية التي لا يتوقف ترتبها على العلم بل انما يترتب قهرا كاحتمال هلاك النفس لاجل احتمال

وجود السم في المأكول او المشروب واحتمال تلف المال الخطير او زوال العرض فليس ذلك مورد قبح العقاب بلا بيان لعدم كون المشكوك فيه هو التكليف والمضرة المشكوكة لا يتوقف ترتبها على العلم والبيان ومن البديهي عند كل احد من الاصوليين والاخباريين وجوب الاحتياط في مثل هذه الموارد لاجل الاهتمام بالتحفظ من ترتب المضرة فيها لشدتها الا ترى ان الشبر الذي من البعيد لا يجوز في اقتحامه اليد اذا احتمل كونه افعى وليس ذلك الا لشدة الاهتمام بحفظ النفس المحترمة فلا شبهة في وجوب الاحتياط عند احتمال المضرة الدنيوية وبهذا البيان تبين فساد قوله الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية الخ فان الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والحكم بعدم وجوب الاحتياط في الاولى انما هو فيما اذا كان متعلق الشك هو التكليف وفي خصوص الشبهة التحريمية لا انه كلما كانت الشبهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها وان كان من الموارد التي ثبت فيها شدة الاهتمام بتحفظ الواقع ولم يقل بذلك احد من اهل هذا الكلام من الشيخ لعمري منه العجب فان التفرقة بين الشبهتين في خصوص الشبهة التحريمية لا ربط لها بما اذا كان المحتمل هو المضرة الدنيوية وقوله فلو ثبت الخ فيه ان الشبهة عند احتمال الضرر الدنيوي موضوعية دائما ومعنى ثبوت حكم العقل بوجوب الدفع انما هو ثبوت الاحتياط ومع فرض ثبوته فلا معنى منع وجوبه وهذا اطلق مع انه لعل فرض ثبوته فالذي يدعونا الى ان نمنع وجوب الدفع او ندعي ثبوت الترخيص من الشارع فيما شك في كونه من مصاديق الضرر ومنها استصحاب البراءة فان التكليف امر حادث وكل حادث مسبوق بعدم ازلي فان احتمل حدوثه فكلما شك في حدوث التكليف فيستصحب العدم الازلي فانه هو المتيقن ويندفع احتمال الحدوث بالاصل الذي هو حجة

دليل عقلي

الحيوانات بل الحشار التي لم يبلغ مرتبة الحيوانية وقد ذكرنا غير مرة
ان اصل البراءة ليس اصلا مستقلا وراء الاستصحاب بل انما هو استصحاب
خاص فان المستصحب فيه دائما عدم التكليف الثابت بحكم العقل ولذا
يعبر عنه في السنة العلماء باستصحاب حال العقل في مقابل استصحاب
حال الشرع كما في مثال المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة وبالجملة لا اشكال
في ان اصل البراءة ليس امرا وراء الاستصحاب وتوهم المغايرة ناش
عن عدم التامل في كلمات المتقدمين وما زعم الشيخ قده تعالى من اصل البراءة
وكونه اصلا مستقلا وراءه فوجه الاستدلال بالاستصحاب بالاحمل لما فصل عنه
ماذكره في المقام ان الاستدلال بالاستصحاب مبني على احد الامرين اما
من باب التعبد المستنبط من الاخبار وتعميم الاثار للشرعية وغيرها كما يتوهمه
الجاهل من اواخر الاخبار يتوقف على ترتب على المستصحب في كلا ينفك عن
المستصحب لو كان معلوم البقاء واما اعتباره من باب الظن فيدخل اصل البراءة
ح في الامارات الدالة على الحكم الواقعي وكل من الامرين منفرده بين الفساد
واما لو اعتبر من باب الاخبار ولم يترتب عليه الا الاثار الشرعية المجعولة
فلا يتم الاستدلال به فان المستصحب في براءة الذمة من التكليف او عدم المنع
من الفعل او عدم استحقاق العقاب عليه وهذه المستصحبات ليس لها
اثار مجعولة فان المترتب عليها انما هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل
اذ لو احتمل العقاب مع الاستصحاب احتاج الى المؤمن وهو حكم العقل
بقبح العقاب من غير بيان ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة
الحالة السابقة فاصل البراءة اصل عقلي مباين للاستصحاب مدركه
قبح العقاب بلا بيان ولذا يترتب عليه الاثر العقلي اعني القطع بعدم استحقاق
العقاب هذا مجمل ما افاده في المقام اقول اما اعتبار الاستصحاب من
باب الظن النوعي او الشخصي لم يذهب اليه احد الا ما نسب الى الشيخ البهائي

اعتباره من باب الظن الشخصي بالتامل في حقيقة الاستصحاب وانه
ليس الا الاخذ باليقين وعدم الاعتداد باحتمال المانع ينكشف انه
لا يصلح لان يفيد الظن بل هو ارفع من ان يكون امارة ظنية وابين
من افادة الظن واما توهم ان الاصل المثبت ما يترتب عليه غير الاثر الشرعي
من الاثار العقلية والعادية فمما لا معنى له اصلا فان الاصل انما يكون
مثبتا اذا ترتب عليه امر مغاير للمستصحب في الوجود كنبات اللحية بالنسبة
الى الحيوة المستصحبة ومثل ذلك لا يمكن ان يترتب على الاصل فان الاثبات
شان الدليل فانه هو الوسط في الاثبات والاصل وظيفة المتحير في مقام
العمل فلو اثبت يخرج عن الاصلية ويصير دليلا فالاصل والاثبات
متناقضان واضح وليس معنى الاصل المثبت ما يترتب عليه غير الاثر الشرعي
له لغة ولا اصطلاحا فكل اثر يتحد مع المستصحب في الوجود بحيث كان اليقين
به عين اليقين بالاثر يترتب على الاصل بخلاف المباين ولو كان اليقين
بالمستصحب مستلزما لليقين بالمباين فان الاثبات انما هو في ترتب
مثل ذلك على الاصل وهذا امر ممكن فان الاستصحاب هو الاخذ باليقين
السابق وترتيب الاثار المتحدة معه عين الاخذ باليقين السابق في ثبته بخلاف المباين
فانه امر وراء المستصحب وليس اخذه عين الاخذ به فان المفروض هو
البنوة فترتب الاثار المباشرة علم جديد والعلم الجديد انما هو اثر الكشف
لا غير فان هذا معنى كونه وسطا في الاثبات وبالجملة ان الاثر المتحد مع المستصحب
يترتب على الاصل وان كان اثرا عقليا او عاديا بل نقول انه لا يترتب في جميع الموارد
الا الاثر العقلي اعني التنجيز والدفع سواء كان المستصحب احكاما من الاحكام ـه موضوعا ـم
التكليفية فمعنى استصحاب النهار في شهر رمضان عند احتمال دخول الليل ان
التكليف المتعلق بصوم النهار منجز ما لم يتيقن بدخوله يعني انه لو افطر وصادف
النهار فلا يعذر كما ان استصحاب الليل لا يترتب عليه الا عدم تنجز التكليف

ـه على الاصل ـم

بصيام النهار يعني انه اكل وصادف النهار فهو معذور وكذا في استصحاب
التكليف وجودا وعدما فالمترتب على الاصل دائما هو الاعذار والعدم وهما
اثر عقلي فلو كان معنى الاصل المثبت ترتب غير الاثر الشرعي فليس لنا اصل
غير المثبت الحاصل ان الاثبات عبارة عن افادة العلم وليس ذلك الا
شان الدليل والاصل يستحيل عليه ذلك وليس الاثبات ترتب غير الاثر
الشرعي كما عرفت بل لا معنى للحجية في الحجة الا البيان او جعليا الا التنجيز
والدفع كما حرر في مبحث العلم ان معنى حجيته عبارة عن كونه منجزا واما توهم ان
اصل البراءة اصل مستقل وراء الاستصحاب مدركه قبح العقاب بلا بيان
فبين الفساد فان تلك القاعدة انما هي في مورد الاستصحاب فهي في
الحقيقة متممة للاستصحاب فاذا كان مقتضى الاصل عدم التكليف وبراءة
الذمة منه فالاثر المترتب عليه انما هو عدم استحقاق العقاب بحكم العقل ح
بقبح عقاب من لا يستحقه وهذا في الحقيقة اثر لنفس الاصل فانه اذا كان مقتضى
الاصل عدم التكليف فيقطع ح بعدم ترتب العقاب عليه لان هذا معنى
حجية الاصل فمعنى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ان الجاهل
اذا اعتمد على ركن وثيق فهو معذور فالقاعدة لا اثر لها ولا حاجة اليها ـه وانما يجري امر بالعلم ـم
فان محصلها ان الجاهل معذور ومن البديهي ان الجاهل ليس معذورا مطلقا
وانما يعذر اذا اعتمد في نفي التكليف على الاستصحاب والا اذا كان
مقتضى الاصل ثبوت التكليف كما اذا ثبت التكليف وشك في الزوال فلا
اشكال ان الجاهل ح ليس بمعذور فان مقتضى الاستصحاب عدم المعذورية
وهكذا اذا علم بمقتضى التكليف وشك في المانع والرافع كما اذا شكت المرأة
في الحيض بعد حلول هلال رمضان فانها لم تعلم بثبوت التكليف في حالها
بل مع انها لا تعلم قطعا فان مقتضى الاصل ثبوته فقبح العقاب بلا بيان لا اثر
له قطعا وانما الاثر للاستصحاب فلا معنى لجعله اصلا مستقلا في قبال

الاستصحاب احتج للقول الثاني وهو وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية
بالادلة الثلاثة اما الكتاب فمنه ايات منها ما دل على النهي عن القول بغير علم
فان الحكم بالاباحة عند احتمال الحرمة قول بغير علم بخلاف الاحتياط فانه ترك
الفعل لاحتمال الحرمة فيه اولا ان العمل بالاحتياط ايضا انما هو بعد الحكم بجواز
الارتكاب وعدم ترخيص الشارع فيه فهذا ايضا قول بغير علم مع انك قد عرفت
الادلة الدالة على الاباحة الظاهرية ومعها كيف يكون الحكم بالاباحة قولا بغير
علم ومنها قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ولا دلالة في شيء منها على المطلوب فان مفادها التبعيد عن العصيان
والتقريب الى الطاعة وهذا المعنى اجنبي عن محل النزاع فان الطاعة والعصيان
انما هما في الاحكام الفعلية الواقعية لا في الواقعية التي لا فعلية لها للجاهل فان الاحتياط
ليس بطاعة كما ان ارتكاب الفعل ليس بعصيان ومع ذلك كله يرد عليهم ان
الاستدلال بالكتاب مناف لمذهبهم فانهم لا يقولون بحجية ظواهر الكتاب
الا ان يدعوا ورود التفسير على ما ذكروه فيكون الاستدلال ح بالسنة
لا بالكتاب الا ان يكون غرضهم الزام الاصوليين وليس به قطعا فانهم في مقام
اثبات الاحتياط في حد ذاته واما السنة فكثيرة منها ما في رواية عمر بن حنظلة
عن الصادق عم وفيها فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في
الهلكات ومثلها رواية الزهري الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ومنها رواية
جميل عن الصادق عن ابائه عليهم السلام انه قال رسول الله ص الامور ثلاثة
امر بين لك رشده فاتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه
فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن الباقر ع في وصيته لاصحابه
اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما
شرح الله لنا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على وجوب التوقف عند

الشبهة وعدم العلم وظاهر التوقف السكون وعدم المضي فيكون كناية عن
عدم الحركة بارتكاب الفعل وليس المراد هو التوقف في العمل لوضوح انه
لا معنى له اقول غير خفي على كل من له ادنى خبرة ان الاخبار المذكورة لا اشعار
فيها بوجوب الاحتياط وحرمة ارتكاب الفعل المحتمل الحرمة وانما مفادها
امر واحد وهو عدم جواز الحكم والفتوى بغير علم ووجوب الرجوع الى الائمة
وعدم جواز الاستبداد بالآراء الفاسدة في الفروع والاصول كما في رواية زرارة
لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا ولم يكفروا او يدل صريحا على ارادة
الوقوف في الحكم والفتوى ورواية جابر المتقدمة فان معنى الرد اليهم عليهم السلام
الاستبداد في حكم الله ما لم يعلم من قبلهم وكذا قول الباقر في رواية زرارة
حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون اي لا يقولوا
فيه لشيء ومثل ذلك قوله في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين
وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا
فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون وباحثون حتى
حتى يأتيكم البيان من عندنا هذا حال ما يدل على الوقوف عند الشبهة واما
رواية جميل الدالة على تثليث الامور فهي اجنبية عن محل النزاع فان اصالة
الاباحة مما ثبت بالبراهين القطعية فهو امر بين رشده يجب اتباعه وليس
مما اختلف علينا حاله كي يرد الى الله تعالى علمه ومنها ما روي عن عبد الرحمن بن
الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان
الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما قلت
ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا
ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا او تعلموا وفيه انه لا دلالة في الرواية
على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية فان الشبهة في المقام وجوبية
وان كانت حكمية لكن الحكم وهو الوجوب معلوم والشبهة انما هي في المتعلق

وان

وان الواجب هو نصف الجزاء او التام ولا شبهة في وجوب الاحتياط
فيه للعلم الاجمالي بوجود التكليف ولا احتمال هنا لكون الشك في التكليف
بالنسبة الى الجزاء التام فان ذلك انما هو في الاقل والاكثر الذي يكون التكليف
بالنسبة الى الاقل متيقنا ويشك في التكليف بالزيادة وهذا انما هو فيما يكون
الاقل واجبا بالاستقلال مع وجوب الاكثر ايضا كالدين المردد بين الاقل
والاكثر وقضاء الفوائت المرددة ونصف الجزاء ليس واجبا مستقلا على
تقدير وجوب التمام وبالجملة ان الرواية اجنبية عن مقصد الاخباري
وليس فيما ذكروه من الاخبار ايهام وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية
نعم لا ريب في وجوبه في الشبهة الحكمية مطلقا قبل الفحص والوصول الى البيان
وهذا مما لم ينكره احد من الاخباريين والاصوليين فان قلت فما معنى وجوب
الاحتياط قبل الفحص ورفع اليد عن الاصل الثابت حجيته بالبراهين القاطعة
المعتمد عليه في الشبهة الموضوعية مطلقا والحكمية بعد الفحص ومن المعلوم ان
معنى وجوب الاحتياط قبل الفحص انه لو ترك الاحتياط وخالف على الواقع
فيعاقب على مخالفة الواقع المجهول ومن البديهيات كون الجهل عذرا
وقبح العقاب من غير بيان ومعلوم ايضا ان تحصيل العلم بالواقع ليس واجبا نفسيا
كي يعاقب على تركه كما زعم بعض الحاصل لا يعاقب على الواقع الا بعد تنجزه
فما لم يكن منجزا لا يجوز رفع اليد عن الاصل فانه هو الحكم والمعتمد عليه ما لم
شيء يرد عليه او يحكم عليه فما المنجز الذي اوجب الاحتياط في المقام لا يقال ان
الموجب للاحتياط انما هو العلم الاجمالي بالتكليف قبل الفحص وبعده لا يبقى العلم
فان المفروض انه تفحص وبلغ الى مرتبة لو كان بيان من قبل المولى لاطلع
عليه فالمنجز انما هو العلم الاجمالي لانا نقول الكلام انما هو فيما لم يكن هناك
علم اجمالي كما في المجتهد الذي استنبط كثيرا من المسائل ولم يبق له علم اجمالي بالتكليف

وكذا العامي الذي تعلم مسائل كثيرة وليس له يقين بوجود غيرها فانه
يجب له الاحتياط قبل الفحص والرجوع الى العالم ولا يجوز له التمسك
بالاصل قلت المنجز هو كون العبد في وثاق المولى فان العبودية بمنزلة
حبل من جانب المولى في رقبة العبد وهذا المعنى ينتزع منه كون العبد في
وثاق مولاه بحيث لا يجوز له ان يتحرك او يسكن الا بترخيص المولى فلهذا
يجب على العبد ان يجعل نفسه من مولاه بمرتبة لو كان من قبله بيان
لتمكن من الوصول والاطلاع عليه وهذه وظيفة للعبد تنتزع من عبوديته
ومحصله عدم جواز استقلاله في شيء من الاحكام فاذا تمسك بالاصل مع
احتمال حصول البيان من قبل مولاه ولم يجعل نفسه في محل يطلع على البيان
على تقدير وجوده فقد تحرك بغير ترخيص المولى ولم يخرج عن وثاقه فهو بفعله
هذا تجرى على مولاه وهو اساس العصيان فاذا صادف الواقع يكون معصية
فكون العبد في وثاق المولى محقق لعنوان التجري اذا لم يخرج عن وثاقه وهذا
وجه تنجز الواقع في المقام والعقاب على مخالفته ولذا لم يستشكل احد في عدم معذورية
الجاهل المقصر وليس ذلك الا لعدم خروجه عن وثاق المولى ومن هنا يثبت وجوب
الاحتياط قبل الفحص والرجوع الى العالم سواء تمكن منها ام لا ما لم يبلغ الى مرتبة
لو كان لاطلع عليه كما في اثناء التتبع والرجوع الى العالم واذا بلغ تلك المرتبة ولم
يجد بيانا فقد خرج عن وثاق المولى وليس وظيفته فوق ذلك فلا مانع
له في التمسك بالاصل وهذا ايضا امر صدق فيه الشارع ولا يجوز رفع اليد
عنه وان احتمل وجود البيان في الواقع وعدم وصوله اليه فان المفروض انه
عمل بالوظيفة وخرج عن وثاق المولى وهذا هو الحال في سائر العبيد بالنسبة
الى مواليهم فان مقتضى عبوديتهم ان يجعلوا انفسهم من مواليهم بمحل تمكنوا من
الاطلاع باوامرهم ونواهيهم بان يحضروا عند مواليهم فاذا حضروا

عندهم

عندهم ولم يصدر منهم امر ولا نهي فليس عليهم شيء وان احتمل انه يكون المولى
عطشانا او جائعا يريد الماء او الخبز نعم لو تفحص بما ذكرنا ان العبد ما دام
في وثاق المولى يجب له الاحتياط ويعاقب على مخالفة الواقع اذا ترك الاحتياط
ومنها رواية عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص
ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل
حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب
الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة
لدينك وفيه انه لا دلالة في الرواية على مقصدهم بوجه من الوجوه فان الظاهر
ان الشبهة موضوعية فالشك انما هو في دخول الليل لاجل الحمرة التي فوق
الجبل وهم معترفون بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية وان كان
في المقام واجبا وذلك انما هو لاصالة بقاء النهار وعلى تقدير كون الشبهة
حكمية فلا تدل على مقصدهم ايضا فان النزاع انما هو في الشبهة التحريمية والشك
على هذا التقدير انما هو في الموضوع وان دخول الليل هل هو باستتار القرص
او بذهاب الحمرة المشرقية وتوهم ان الشبهة تحريمية وان كان منشأها الموضوع
فالشك في الحقيقة في حرمة الافطار فاسد فان الافطار ليس محرما وانما
في الامساك واجب وليس ترك الواجب محرما لوضوح الفرق بين الواجبات
والمحرمات مع ان الجواب بالاحتياط على هذا التقدير لا يناسب مقام الامامة
فان الحكم بالاحتياط عند السؤال عن الواقع لا يقع الا من الجاهل نعم يحتمل غير
بعيد ان يراد من الشبهة الشبهة الحكمية ويكون الجواب بالاحتياط لاجل التقية فان
المغرب يتحقق عندهم بمجرد استتار القرص عن الابصار ولو اجاب بانه لا
الا مع زوال الحمرة المشرقية كان صريحا في خلافهم ولم يرد اظهار ذلك اختار
هذا النحو من التعبير كي لا يقع السائل في خلاف الواقع ولا يظهر مخالفتهم فان
الخبر لا يدل على عدم تحقق الليل بالاستتار وانما يدل على ان التأخير انما هو لحصول الجزم

باستنان القرعة ومنها ما روي عن الرضا عم قال قال امير المؤمنين ع لكميل بن
زياد رضه اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومثله قوله ع دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وقوله ع لك ان تنتظر الحزم وتاخذ بالحائطة لدينك وليس بناكب
عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط الى غير ذلك من الاخبار ولا دلالة في
شيء منها على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية فان حديث الرضا عم انما
يدل على ان الدين منزل منزلة الاخ وان الاخ الحقيقي محترم فيه فانه الشخص
المولى لهم في صلته وبه يخلص عن الهلكات فكلما يناسب للاخ ينبغي ان يكون
للدين ايضا ومن المعلوم ان الواجب على الاخ انما هو دفع المفاسد عن اخيه واما
جلب المنافع اليه فليس بلازم وان كان راجحا وهكذا الحال بالنسبة الى الدين
فانه لا ريب في انه يجب دفع المفسدة المحتملة عن الدين ومع عدم احتمالها لا اشكال
في رجحان الاحتياط وقد ذكرنا انا نعلم بعدم المفسدة في الشبهة الحكمية بعد الفحص
لوجود الاصل الذي هو حجة في عرض العلم فمفاد تلك الاخبار انما هو
وجوب الاحتياط عند احتمال المفسدة وهذا مما لا يرتاب فيه ذو مسكة
وانما الشأن في اثبات هذا الاحتمال في محل النزاع والشيخ قده لما ذكر
هذا الاحتمال قال وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه وفيه انه لا يخفى
رجحان الاحتياط في خصوص المقام فان المفروض وجوب التأخير والتعبير
بالاحتياط لاجل التقية نعم يستفاد رجحانه في الشبهة الموضوعية فان ظاهر الخبر
في بيان حكم الشبهة الموضوعية ولعل هذا مراده قده ومن الاخبار التي استدل
بها على وجوب الاحتياط اخبار التثليث قال عم في الخبرين المتعارضين بعد الامر
باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه
انما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع

في المحرمات

في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال الشيخ قده في وجه الدلالة ان الامام ع
اوجب طرح الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ
فيه ريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه والا لم يكن معنى لتأخير
الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض
الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث
النبي ص الى ان قال فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله ص
في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات مضافا
الى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب
وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم انتهى اقول اذا كان المجمع عليه
مما لا ريب فيه بمعنى انه اذا كان مقطوع الصحة فيكون الشاذ مقطوع البطلان
لا محالة فان الشاذ مقابل المشهور فاذا كان المشهور مما لا ريب في صحته
كان مقابله مما لا ريب في بطلانه كما هو مقتضى التقابل قوله والا لم يكن معنى
لتأخير الترجيح الخ فيه انه لا ترتيب بين المرجحات كي يتقدم الترجيح بالاعدلية
على الترجيح بالشهرة بان يؤخذ بالاعدل منهما ولو كان الآخر مجمعا عليه مع ان
المجمع عليه مما لا ريب في صحته فيكون رواية الاعدل مما فيه الريب على ما ذكره
وما معنى التعبد في ترجيح ما فيه الريب على ما لا ريب فيه فلا وجه لتوهم الترتيب
في المرجحات بل كل من هذه المرجحات انما هو في مورد خاص وانما الفرق ذكرها
في الخبر المذكور ولذا ذكر في الاخبار الاخر بغير هذا الترتيب فعند احتمال
الكذب في الراوي يؤخذ بالاعدل والاصدق وعند احتمال الخطأ والاشتباه
يؤخذ بخبر الافقه والاعلم وعند احتمال الوضع والجعل في احد الخبرين يؤخذ
بما اشتهر بين الاصحاب فانه اذا كان احد الخبرين مما رواه جميع الاصحاب
فلا يكون فيه ريب من جهة الصدور ويكون الآخر مما فيه الريب فمعنى المجمع عليه
ما لا ريب في صدوره والآخر ايضا قد لا يكون ريب في صدوره فيكون الاشتباه

من جهة الصدور فيؤخذ بما خالف العامة فليس معنى الشهرة على ما كان
في صحته والا كان الشاذ مما لا ريب في بطلانه فلم يكن معنى لفرض الشهرة في
كلا الخبرين ولا لتثليث الامور والاستشهاد بل معنى المشهور هو ما كان
اخبرها لا ريب في صدوره فقد يكون الآخر مما يشك في صدوره فيؤخذ بالاول
وقد يكون مما لا ريب في صدوره فيؤخذ بمرجح آخر وبالجملة ان الشاذ المقابل
للمشهور هو ما يرتاب فيه من جهة الصدور مع وجود الشهرة في احد الخبرين
لا معنى للترجيح بالاعدلية والاصدقية فان القطع بالصدور ينافي احتمال تعمد
الكذب وكذا احتمال الترجيح بالافقهية فان رواية الافقه اذا كان مشكوك
الصدور لا يجوز اخذه مع وجود ما لا ريب في صدوره وان احتمل فيه الاشتباه
فان ذلك انما يندفع بالاصل واما الاستشهاد بقول النبي ص فانما هو في خصوص
التثليث فقوله ان الاستشهاد لا يستقيم الا مع وجوب الاجتناب عن
الشبهات فيه ان وجوب طرح الخبر الشاذ ليس تكليفا كما ان وجوب الاجتناب
عن الشبهات كذلك فان معنى الامر بالطرح هو ان الحجة انما هو المشهور
من الخبرين والشاذ لاجل الريب فيه لا يؤخذ به يعني انه ليس بحجة فهو امر
مشكل يرد الى الله ورسوله ومعنى وجوب الاجتناب عن الشبهة انه غير
معذور اذا ارتكب الفعل وخالف الواقع فالاستشهاد بقول النبي ص
انما هو في جهة تثليث الامور وليس طرح الخبر الشاذ تكليفا كي لا يصح الاستشهاد
الا مع ثبوت التكليف في الاجتناب عن الشبهة فلا وجوب في المقام بالمعنى
الذي ذكره زعم قده فالامام ع لما بين تثليث الامور ذكر ان ذلك قد
صدر عن النبي ص ايضا ولا نظر له ع الى وجوب طرح الخبر الشاذ ابدا وقوله
بناء على ان تخليص النفس من المحرمات واجب فيه ان هذا الكلام في غاية
الاجمال وليس له معنى محصل فان البناء على وجوب التخليص ان كان
مع العلم بعدم العقاب لوجود المؤمن فواضح الفساد فان مجرد الوقوع

في

في الحرام الواقعي المجهول ليس هلكة كي يجب تخليص النفس عنها وان كان
ذلك في المحرمات المنجزة كما في ارتكاب الشبهة المحصورة والعمل بالاصل
قبل الفحص فان الواقع فيها منجز فاذا ارتكب الفعل منها وخالف
الواقع فهو هلك من حيث لا يعلم لعدم المؤمن عن العقاب فلا شبهة
في وجوب تخليص النفس من الهلكات وكلام النبي ص فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات انما هو ناظر الى هذه الموارد والا لا يجوز
العمل بالاصل قبل الفحص والرجوع الى الامام وما يجمله وبالجملة محصل
استدلال الاخباري ان قول النبي ص يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات
الشاملة لجميع الشبهة وما قام الدليل على عدم وجوب الاجتناب فيه فهو خارج
كالشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية فيبقى الشبهة التحريمية في حكم العام وبما
بيناه ظهر فساد الاستدلال فانك قد عرفت ان كلام النبي ص انما هو فيما تنجز
الحكم الواقعي كما في الشبهة المحصورة والشبهة الحكمية مطلقا قبل الفحص وهذا
لا ينكره احد وانما الكلام في الشبهة الحكمية التحريمية بعد الفحص ولا دلالة في
كلام النبي ص على وجوب الاجتناب بعد الفحص فالاصل الذي يعتمد عليه في
الشبهة الوجوبية بعد الفحص هو المعول عليه في الشبهة التحريمية ايضا
بعد الفحص ولا فرق بينهما بوجه من الوجوه واجاب الشيخ قده بان الامر
بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المفسدة المحتملة فيها فقد
تكون المفسدة عقابا اخرويا فالاجتناب لازم وقد تكون مفسدة اخرى فلا
عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالشبهة بالحرام حيث
لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب
على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين انتهى محصله
والجواب ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي والامر الارشادي
يختلف بحسب اختلاف الموارد فاذا كان المفسدة المحتملة عقابا فالاجتناب

لانه ح وان كان غير العقاب سواء كان دنيويا كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة
اقرب الى ارتكاب المعصية ام كان دنيوية كاحتمال الحرمة في اموال الظلمة فليس
الاجتناب عنها بلازم فان المفروض انه لا عقاب على تقدير الحرمة اقول لا شبهة
في ان الامر بالاحتياط والتوقف ارشادي يختلف باختلاف الموارد
وهذا اعني ارشادية الاخبار لكنه يلتجي ان قول النبي ص صريح في وجوب
الاجتناب عن الشبهة العامة لجميع الشبهات وقد خرج ما خرج بالدليل
فبقي الباقي فما ذكره قده لا يكون جوابا عن ذلك لعدم ارتباطه به اصلا
فالجواب هو ما ذكرناه ثم انه قده ذكر امورا لتأييد ان النبوي ليس واردا
في مقام الالزام بترك الشبهات منها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية
التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة
الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية
اب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وفيه ان الشبهة الموضوعية امر
واحد في مقابل الحكمية فالخارج هو ذلك الامر الواحد وان كان افراده
اكثر من افراد الشبهة الحكمية وليس ذلك تخصيص الاكثر فانه لا تخصيص
كل فرد فرد ومنها انه ص رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات
والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منها جنس الشبهة لانه في مقام بيان
ما تردد بين الحرام والحلال لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه
ينافي استشهاد الامام ع ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا
يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز
المشارفة فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف
على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم
به اصلا وقد عرفت ان المراد الشبهات التي يكون الواقع فيها منجزا
لاجل العلم الاجمالي او لجهة اخرى ولذا رتب على ارتكابها الهلاك من حيث

لا يعلم

لا يعلم فليس المراد جنس الشبهة لعدم ترتب الهلاك على ارتكابها ولا المجموع
من حيث المجموع واما المجاز بالمشارفة فمن الاغلاط الواضحة ومن هنا تبين
ان ارادة الاعم من الوجوب والاستحباب من الامر بطرح الشبهات مناف لصريح
كلام النبي ص فانه ص رتب الهلاك على ارتكاب الشبهة ومعلوم انه مع احتمال
الهلاك وعدم المؤمن يجب التحفظ من الوقوع فيه والمضرة والمضرة المحتملة التي
غير العقاب دنيوية او دينية ان كانت هلكة يجب التحرز عنها الا مع وجود
استحباب الاجتناب وان لم تكن هلكة فلا وجه للاستحباب اصلا وبالجملة
الفرق في المضرة بين العقاب وغيره بين الفساد ومنها الاخبار التي
ادعي ظهورها في الاستحباب كقول امير المؤمنين ع في رواية بعد تثليث الامر
فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله
فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وغير ذلك من الاخبار التي جعل المتصف
وتلك الرواية كالنبوي صريحة في وجوب الاجتناب عن الشبهة مع احتمال
الهلاك فان مجرد ارتكاب الواقع المجهول ليس اثما ولا معصية فقوله فمن ترك
ما اشتبه عليه من الاثم صريح في ان المراد الشبهة التي كان ارتكابها اثما ومعصية ولذا
لا خصوصية في ترتب الهلاك على ارتكاب الشبهة كما هو الحال في الاخبار التي
ذكرها فانه لا دلالة فيها على ازيد من الامر بطرح الشبهات واما العقل فيقرر
بوجهين احدهما وجود العلم الاجمالي بمحرمات كثيرة يجب الامتثال بها والاشتغال
اليقيني يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل القطع بالبراءة عن جميع المحرمات الواقعية
بالرجوع الى الادلة والعمل بها فكلما احتمل ان يكون منها يجب الاجتناب عنه
لعدم زوال العلم الاجمالي بالرجوع الى الادلة فانها لا تفيد العلم بالحال الواقعي لان
غاية الامر ان يكون صدورها قطعيا واما دلالتها فظنية لا محالة فالمستفاد من
الاخبار هو الظن التفصيلي بمحرمات وهو ليس كالعلم التفصيلي منافيا للعلم
الاجمالي لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا فان معنى اعتباره وجوب الاخذ به واما

ان النسبة للعلم الاجمالي فاجنبي عن الاعتبار ثم قيل ان ما نحن فيه بمنزلة قطيع
غنم نعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل
جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب
العلم ولا الظن بالبراءة عن جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام
بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا بهذا الطريق رجع
التكليف الى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينة لا الحرام الواقعي اقول الحق
انه لا اشتغال بالواجبات فانها ايضا معلومة بالاجمال مع انهم لا يوجبون
التوقف في الشبهات الوجوبية وثانيا انه بعد الرجوع الى الادلة والعمل
بها ينقلب العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي لاحتمال ان
يكون المعلوم بالاجمال هو هذا المقدار المعلوم بالتفصيل فلا نعلم بوجود
محرم غير ذلك وتوهم ان دلالة الاخبار ظنية قد ظهر فسادها في مواضع
كثيرة فان الدلالة فيها اصلية يعني ان الكلام في حد نفسه ينصرف الى معناه
الحقيقي فينقطع بكونه مراد المتكلم في مقام الافادة واحتمال ارادة المعنى المجازي
يندفع باصالة عدم القرينة الصارفة فكون الكلام دالا على المعنى الحقيقي
انما هو بمعونة الاصل وكذا كونه دالا على كيفية تعلق الحكم بالموضوع
وان الحكم تعلق على وجه العموم او الاطلاق او وقع عليه تخصيص وتقييد انما هو
باصالة العموم والاطلاق فكما انها قطعية الصدور كذلك قطعية الدلالة ولو كان
القطع اصليا ولو سلم انها ظنية الدلالة فنقول ان معنى اعتبار الظن تنزيله
منزلة العلم ومعنى تنزيله منزلته ترتيب الاثار المترتبة على العلم بالذات على
الظن بالجعل ومن جملة الاثار منافاة العلم التفصيلي بحسب الذات للعلم
الاجمالي والظن في حد نفسه وان لم يكن منافيا للعلم الاجمالي لكنه بعد الاعتبار
صار منافيا له فان المفروض انه علم تفصيلي تنزيلا ولا معنى لذلك الا انه لا اثر
للعلم الاجمالي مع وجوده وان لم يكن زائلا كما في العلم الحقيقي ففي الاناءين

المشتبهين

المشتبهين مثلا اذا كان احدهما خمرا وقامت البينة على التعيين لا ريب انه
لا يبقى اثر للعلم الاجمالي او انه لم يبق العلم ولا الظن فان معنى حجيته
تنزيله منزلة الدليل العلمي فمعنى قيام الدليل العلمي كما انه لا يبقى اثر
للعلم الاجمالي او لو لم يزل رأسا كذلك عند قيام البينة فان العلم الاجمالي
يكون بمنزلة الزائل فاذا امر الشارع بتشخيص المحرمات بالبينة لا يجب
له الا تنزيله منزلة الدليل العلمي بالنسبة الى تنجيز الحكم الواقعي وتبعيته
انقلاب عن الواقع ورجوعه الا انا لم نعلم البينة واجاب الشيخ قده عن ذلك التكليف
بوجهين احدهما انه ثبت التكليف بالاحكام الواقعية وبالعمل بالطرق المنصوبة
ومقتضى الجمع بين التكليفين ان المكلف به هو الواقع المستنبط من الطرق
المجعولة لا الواقع من حيث هو ولا مؤدى الطرق من حيث هو فالمكلف به هو الواقع
المقيد بحصوله من هذه الطرق فبعد الرجوع الى تمام الادلة والعمل بها لا يبقى له علم
اجمالي بالتكليف وان احتمل ثبوت الحكم في الواقع فان المكلف به ليس الواقع
من حيث هو فمع عدم الطريق للواقع نعلم بعدم التكليف فيه وفيه انه لا ريب ان
المكلف به هو الواقع من حيث هو ولا خصوصية للطريق في كون الواقع مكلفا به فاذا
حصل الواقع من اي طريق كان يجب العمل به ومقتضى تقييده بالطرق الخاصة ان
لا يحصل الامتثال به لو علم به من غير هذه الطرق وهذا لا يتفوه به ذو مسكة مع
انه لا معنى للتكليف بالطريق وهو ليس مما يتعلق به التكليف نعم قد عبر عن الحجية
بوجوب العمل وعن عدمها بعدم جوازه لكن ذلك مجرد تعبير عن الاعتبار وعدمه
والاخر انه اذا ثبت في الشبهة المحصورة الاجتناب عن جملة معينة لقيام دليل
غير العلم الاجمالي لا يجب الاجتناب سواء كان ذلك الدليل علميا او ظنيا سابقا على
العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الاناءين تفصيلا فوقع قذرة في احدهما المجهول فلا
يجب الاجتناب عن الاخر لاحقا كما في قطيع غنم نعلم بوجود محرمات فيها فقامت البينة

مع تحريم جملة وتحليل اخرى فلا يجب الاجتناب عن الثالثة لانقلاب العلم الاجمالي
الى العلم التفصيلي والشك البدوي كما اذا كان له العلم التفصيلي بها
من الاول او هذا الجواب هو الذي ذكرناه وهو يتم الا انه ينافي لجوابه
الاول كما هو ظاهر الوجه الثاني ان الاصل في الاشياء الحظر كما نسب
الى طائفة من الامامية بمعنى انه يثبت من الشرع الا بامر ولم يرد الاذن
فيما لا نص فيه ولو سلم فعارض بادلة الاحتياط فيرجع الى اصالة الحظر ولو
تنزلنا فالوقف كما عليه الشيخان وقد احتج عليه في العدة بان الاقدام على ما
لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة وقد اجيب بان قضيته اللطف
انه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه ومن ذلك يعلم انه لا يكون
المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف اقول ان الاول
ان الاصل هو الحظر قبل الفحص فلا ارتياب فيه اصل لكنه لا ينفع المستدل
فان النزاع انما هو بعد الفحص وقد عرفت ان الاصل هو الاباحة كما مر لا
يكون الاصل هو الحظر مطلقا لنفي المفاسد ومن هنا ظهر الاستدلال على الوقف
بعد تسليم التعارض بان الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة كالاقدام على ما يعلم فيه
المفسدة فان عدم الامن من المفسدة ان كان قبل الفحص فلا ريب في وجوب
التوقف الا انه لا يجدي لما فيه الكلام اعني ما بعد الفحص فان قبح العقاب
بلا بيان بعد الفحص يؤمن من المفسدة فان الاصل الاول لا مانع في التمسك
به كما في الشبهات الوجوبية والجواب عن ذلك بوجوب اللطف عليه تعالى والدليل
كان في الفعل مفسدة لوجب عليه بيانه او فيه فساد فان وجوب شيء عليه تعالى
غلط وانما يقبح عليه نقض الغرض ولو سلم فيمكن ان يكون في الواقع بيان
ولم يصل الى المكلف او وصل ولم يفهم المراد من الكلام فلذا اجنبي عن اصالة

الاباحة

قال الشيخ قده والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان اريد
ما يتعلق بامور الآخرة من العقاب يجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم البيان
مأمون وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة
مع الجهل ايضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز
عن الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوّز
الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب
عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو مفهوم
الاضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على
هذا المائع الخاص والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق
الاخباريين انتهى اقول ان اول ما يستقل به العقل وحكم الشرع على
طبقه هو دفع الضرر ولو كان محتملا بان يكون الاحتمال سببا للخوف وان
النفس واما الاحتمال بمجرد امكان وقوع الضرر فلا يعتد به عند العقلاء فلا
الاحتمال سببا للخوف يجب الاجتناب عقلا وشرعا فان القاء النفس في التهلكة
حرام ولو كانت محتملة لعدم المؤمن من الوقوع فيها فالضرر مطلقا اخرويا كان او دنيويا
يجب دفعه ولذا لو كان قليلا ولذا احل الشارع بالتيمم فيما كان الوضوء موجبا
لشين اليد وترك الصوم والحج ولو لوجل العين والضرر المقطوع الذي
لبعض الناس لبعض الدواعي النفسانية فانما هو عمل يقع بجهالة والعاقل
لا يرتكب مثل ذلك واما مثل الجهاد الذي امر الشارع به الموجب للوقوع في
التهلكة فليس لاجل عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي بل انما هو من باب
الاهم مع المهم فان حفظ الاسلام اهم في نظر الشارع ولذا امر به ولو كان موجبا
لهلاك بعض النفوس والعجب منه قوله وعلى تقدير الاستقلال فليس مما
يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية الخ فان الشبهة الموضوعية

على ما بينه قده هو ان يكون منشأ الشك الامور الخارجية فالشك في
المصداق اذا كان ناشئا عن امر خارجي فالشبهة موضوعية وان كان
ناشئا من جهة الشرع فالشبهة حكمية فالشك في المصداق انما يستقل
اذا استند الى الشرع فيكون الشبهة حكمية لا محالة فان منشأ الشك
في اما علام النص او اجماله او تعارض النصين فاذا شك من موضوع
خارجي من جهة الضرر الاخروي او الدنيوي فتارة يكون ذلك لاجل الشك
في حكم الموضوع الكلي الشامل لهذا الموضوع كالشك في شرب التتن الخاص لاجل
الشك في شرب التتن الكلي فالشك وان كان في المصداق الا ان الشبهة
موضوعية حكمية وتارة يكون لاجل الشك في كونه من مصاديق الكلي الذي
علم حكمه وهذا هو الشبهة الموضوعية فالشك في الضرر الدنيوي اذا استند
الى الشك في الحكم الشرعي فيكون الشبهة حكمية لا محالة فالحرام وان كان مفهوم
الاضرار الا ان الشك في تحققه في مورد الشبهة مستند الى الشرع وعلام النص
في المورد وينبغي التنبيه في المقام على امور الاول ان المحكي عن المحقق قده التفصيل
في اصالة البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني التفصيل
فيها بديهي نفسا دون لا يعقل ان يصدر عمن له ادنى مسكة ومثل المحقق اجل
من ان يصدر منه مثل ذلك فان اصالة البراءة عبارة عن استصحاب حال
العقل ولم يتوهم احد التفصيل في اعتبار الاستصحاب وبتتبع فتاويه في كتبه يعلم
انه يتمسك بالبراءة الاصلية عند الشك في الحرمة كما صرح به الشيخ قده في آخر
هذا التنبيه ولا بد لتوضيح حال النسبة من نقل كلامه في المعتبر والمعارج قال
في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل الاستصحاب واقسامه ثلاثة الاول استصحاب
حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقال الوتر ليس واجبا لان الاصل
براءة الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكم الدية بين الاقل والاكثر كما في دية عين الدابة

المترددة

المترددة بين النصف والربع الى ان قال الثاني ان يقال عدم الدليل على
كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان دليل لظفر به اما لا مع ذلك
فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم
دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختار انه ليس بحجة
انتهى وذكر في المعارج ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا
ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول
لو كان ذلك الحكم لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه وهذا
الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان تضبط
طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان
يبين انه لو كان هذا الحكم لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه
دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق
ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا
بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي
الحكم انتهى اقول ان عبارة المعتبر صريحة في عدم التفصيل في اصالة البراءة
وان التفصيل انما هو في القسم الثاني من الاستصحاب اعني عدم الدليل
دليل العدم فانه قده قسم الاستصحاب الى الاقسام الثلاثة ثم جعل استصحاب
حال العقل الذي هو التمسك بالبراءة الاصلية ولم يفصل فيه ابدا ثم
بين القسم الثاني ففصل فيه وقال ان الاستدلال بعدم الدليل على عدم
الحكم انما يتم في الواقعة التي يعم بها البلوى فان الواقعة اذا كانت كذلك لو كان لها
حكم لوصل وعلم بها كل احد لعموم البلوى بها فصلاة الصبح مثلا لو كانت ثلاث ركعات
لكان عليه دليل لا محالة فعدم الدليل دليل على عدم الزيادة فعدم الدليل في
الواقعة التي تعم بها البلوى دليل قطعي على عدم الحكم والاحكام الضرورية لم
تكن ضرورية الا لاجل كونها مما يعم بها البلوى فما يعم به البلوى لو كان له حكم

فلان ضروريا لا محالة فالتفصيل لا بد منه في دليلية عدم الدليل على العدم
والاقتصار على مجرد ان الدليل فيما لا يعم به البلوى لا يكون دليلا على عدم
الحكم لاحتمال ان يكون هنا دليل ولم يصل الينا المكلف او وصل ولم يظهر لنا المراد
او كان في الواقع حكم ولم يسبق لوجود مفسدة في البيان وهذا التفصيل
لم يختص به المحقق قده وانما هو مذهب الجميع وهذا لا ربط له بمسألة اصل
البراءة اصلا وبالجملة ان عدم الدليل امر ثابت لاهل البراءة يقابل له وهنا
دليل قطعي واصل البراءة من الاوليات المقررة للجاهل والمحقق وغيره انما فصل
في هذا الدليل باشتراط عموم البلوى في مورده واما اصل البراءة فلم يتوهم
احد التفصيل فيه هذا اما في المعتبر واما عبارة المعارج ايضا فناظرة الى ذلك
الدليل ايضا فان مقصوده قده انه اذا ادعى مدع حكما شرعيا على المستدل الدال
على نفيه بما يفيد القطع وهذا الدليل انما يتم ببيان مقدمتين احديهما
انحصار الادلة في الطرق المذكورة او لا ينضبط طرق الاستدلال الا الات الشرعية
فيبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان ذلك الحكم لدلت
عليه احدى تلك الدلائل لاجل عموم البلوى به ومعه ذلك يتم كون ذلك
دليلا على نفي الحكم والحاصل ان القرائن الخارجية والداخلية قائمة على ان
مراده في المعتبر والمعارج انما هو المطلب الشائع المعروف من اشتراط
عموم البلوى في كون عدم الدليل دليل العدم وهذا في غاية الجودة ولم ينكره
احد من اهل الاصول وكيف كان فلا اشتباه في ان المحقق قده انما يفصل
في القسم الثاني من الاستصحاب لكن كلامه في كتابيه في غاية الاضطراب
فانه قد خلط مسألة اصل البراءة بذلك الدليل فان قوله في المعتبر ومنه
القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر المراد منه هو البراءة الاصلية
وانت

وانت تعلم بان هذا اجنبي صرف عن الدليل المذكور ويحتمل ان يراد
ان الاصل الاولي مورد الدليل ثابت ولا مخرج عنه بل الدليل
قد افاد القطع بعدم المخرج فالدليل المذكور انما هو على طبق الاصل
الاولي ولذا يسمى بالاستصحاب فان الحالة الاولية انما تستمر مع
الدليل ايضا وفي المعارج جعل العنوان اصل خلو الذمة من الشواغل
الشرعية وقال لو ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك بالبراءة
الاصلية مع ان مراده هو ما ذكرناه ايضا انه يمكن الاستدلال بالدليل
القطعي وقبال الخصم على نفي الحكم ولذا فصل وقال لا يتم ذلك
الدليل الا ببيان مقدمتين فان اصل البراءة لا يعقل توهم التفصيل
فيه من ذي مسكة فضلا عن مثل المحقق قده مع انه قد خلط المقامين
ايضا فان احدى المقدمتين في تمامية الدليل المذكور هو بيان انحصار
الاحكام في الطرق المذكورة او انه لا يصح دعوى عدم الدليل والاخرى كون
الواقعة مما تعم بها البلوى لا يتحقق الملازمة بين عدم الدليل وعدم
الحكم وليس وجه الملازمة الا عموم البلوى وذكر في المعارج في المقدمة
الثانية انه لا بد ان يبين انه لو كان هذا الحكم لدلت عليه احدى تلك
الدلائل ولا بد ان يذكر في التعليل عموم البلوى فان ذلك هو
وجه الملازمة وقد علل ذلك بانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما
لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بالمحال وهذا التعليل كما
ترى لا ربط له بهذا الدليل وانما هو مناسب لاصل البراءة كما نقل
مثل ذلك هناك عن بعض الاجلاء وقد نقض المحدث الاسترابادي
لمراد المحقق قده قال في فوائده ان تحقيق هذا الكلام هو ان المحدث الماهر
اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف

للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان
يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة
الصادق ع كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على
ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة عليهم السلام اظهار الدين عندهم وتاليفهم
كل ما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة
وليعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله ص و
الائمة عليهم السلام لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات
المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم
مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك
به في غير المسألة المفروضة الا عند العامة القائلين بان النبي ص اظهر عند صحابته
كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص ص احدا بتعليم شيء لم
يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى اقول ان المحدث قد علم
بان المحقق لم يفصل في اصل البراءة وانما فصل في ان عدم الدليل لا يكون
دليلا على العدم الا فيما يعم به البلوى لكنه سلك في بيان ذلك مسلكا لو
تم لدل على جواز التمسك بالدليل المذكور حتى في غير ما يعم به البلوى فان
محصل كلامه ان الاحكام قاطبة صدرت من الائمة سلام الله عليهم وضبطها
العلماء الذين كانوا ملازمين لهم حتى ان اربعة الاف منهم كانوا يكتبون
كل ما يسمعون عن الصادق ع بانفراده عليه السلام والفت في زمانهم اربعمائة
اصل وكانت تلك الاصول في ذلك الزمان اشهر من الشمس في رابعة
النهار ثم اتفق ادراجها بعرض كثير منها على الائمة ع فصارت الاخبار المدونة
فيها قطعي الصدور ولاخراج غثها من سمينها والموجودة بايدينا قد اخذت
من تلك الاصول المعتبرة التي دون فيها جميع الاحكام فح كلما لم يكن دليل
على حكم يحكم بعدمه في الواقع وهذا البيان كما ترى لو تم فانما يدل على جواز
التمسك

التمسك بعدم الدليل لنفي الحكم الواقعي في كل مورد لم يكن هناك دليل ولا
مخرج لاشتراط عموم البلوى في مورد الدليل وما سلك به المحقق قده لا
يتوقف على البيان المذكور فان مراده ان كل واقعة تعم بها البلوى اذا لم
يرد فيها دليل على حكم مخالف للاصل نعلم بعدم الحكم هناك في الواقع لعموم
البلوى بها فان مقتضى ذلك كون ذلك الحكم من المهم الذي لا بد من بيانه
وبعد صدور البيان عنهم ع لا يعقل خفاؤه كما مر ولو لم يكن الجم الغفير
من علمائنا ملازمين للائمة ع ولم يكن همهم ع على اظهار الدين وبالجملة ان
المسلك الذي سلك به المحدث غير ما سلك به المحقق قده والبيان الذي
ذكره المحدث وان كان متينا في نفسه الا انه لا يتم لجواز التمسك في نفي
الحكم بعدم الدليل فانه لا يتم في اجمال النص وتعارض النصين ويجب
ما نسبه الى العامة من ان النبي ص اظهر عند اصحابه كلما جاء به لتوفر الدواعي
على نشره للجميع ولم يخص احدا بتعليم شيء لم يعلمه للآخر ولم يقع بعده ما اقتضى
اختفاء ما جاء به فكلما لم يثبت حكم من قبل النبي ص يحكم بعدم الحكم في الواقع
فلا يشترط عندهم في مورد الدليل المذكور عموم البلوى وانت خبير
بفساد النسبة فان العامة انما ينكرون غصب الخلافة ويقولون ان النبي ص
لم يعين احدا للخلافة بحيث يكون تعرض الغير لها غصبا لا انهم يقولون
ان النبي ص بين كلما جاء به لجميع اصحابه ولم يخف شيء وما بلغه بعد موته بحيث
كلما لم يكن حديث من النبي ص يحكم بعدم الحكم بل لا محل لذلك الدليل على مذهبهم
لقولهم بان اكمال الدين انما هو بالقياس فكلما لم يكن حديث من النبي ص
فالمرجع هو القياس والاستحسان بل فيما كان حديث ايضا فانهم لا يقولون
بعصمة النبي ص وانما يقولون انه ص ايضا مجتهد فكان لو المجتهد وقد في مقابل النص
كما قال ابو حنيفة ان النبي ص قال لكل امر مشكل قرعة وانا اقول القرعة قمار

وللشيخ قدس سره في المقام كلمات للنظر فيها مجال فانه حمل كلام المحقق في المعارج على بيان اصل البراءة وان المراد من الحكم الذي لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا يطاق هو الحكم الفعلي وعمم الدليل الذي بعدمه يصح التمسك باصل البراءة عنه ما لم يكن في الواقع دليل اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة او لم يتم دلالته في نظره فالمكلف في جميع هذه الصور ان يتمسك باصل البراءة فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المجتهدين والاخباريين ثم قال واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق من لزوم التكليف بالايطاق لعدم اناطة الحكم الواقعي بالعلم فهو ثابت ولو لم يكن طريق للعلم به نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق اقول ان الحمل المذكور غير بعيد لظهور كلامه في المعارج في بيان اصل البراءة وكيفية الاستدلال به والمقدمتان المذكورتان يتوقف عليهما التمسك باصل البراءة والاستدلال به وان امكن توجيهه بما يرجع الى بيان دليلية عدم الدليل على العدم كما عرفت واما تعميم الدليل على ما ذكر فلا وجه له لما عرفت ان العبد في ملك المولى لا يجوز له الحركة والسكون الا باذن المولى ولذا لا يجوز له التمسك بالاصل قبل الرجوع الى الادلة وانما يتمسك به بعد الرجوع اذا لم يجد دليلا ولو كان في الواقع ولم يتم دلالته في نظره واما عدم تمكنه من الوصول الى الدليل فلا يصح العمل بالاصل لعدم حرز رضى المولى فلا بد له ان يحتاط حتى يتمكن من الوصول الى الدليل الذي بفقده يصح التمسك

بالبراءة

حاشية: ٣ علم ٥ / م ٣ نفية للتكليف / و دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي في ... ٥ صح ٥ لقح

بالبراءة هو ان لا يكون في الواقع دليل اصلا او كان ولم يتم دلالته في نظر المستدل واما عدم التمكن من الوصول الى الدليل فليس في ذلك انتفاء الدليل كي يصح التمسك بالبراءة الاصلية وانما الوظيفة حينئذ هو الاحتياط وقوله نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به فيه ان معنى كون المسئلة مما تعم به البلوى هو شدة الاهتمام بها ومع ذلك لا يمكن الا بتفصيل وبيان من الشرع وبعد صدوره لا يمكن خفاؤه فان المفروض عموم البلوى به فعدم الدليل فيما تعم به البلوى دليل قطعي على عدم الحكم واين الظن من هذا الدليل نعم لا دخل له باصل البراءة ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق وقد ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج ان ذلك خلط منه قدس سره ثم قال قده ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين الاولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرناه من المغايرة الاعتبارية ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم واستظهر بانه قده زعم ان عدم الدليل الذي قسم من الاستصحاب حقيقة واصل من الاصول المقررة للشاك والفرض وهو في الحقيقة عين استصحاب البراءة الاصلية في مورد البراءة وان كان يفترق عنها في امر آخر ولا فرق بينهما الا في كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال في القسم الثاني على العلم بعدم

الدليل والملازمة بينه وبين عدم الحكم من غير ملاحظة الحالة السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم وقد عرفت ان عدم الدليل فيما تعم به البلوى دليل قطعي على عدم الحكم الواقعي وتسميته بالاستصحاب مجرد اصطلاح لكونه على طبق البراءة الاصلية التي هي عبارة عن استصحاب حال العقل لانه من جملة الاصول كي يحتاج الى الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل هذا مع ان قوله ان جعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة مناف لقوله فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة فان الحكم على طبق الحالة السابقة لا يعقل الا مع العلم بالحالة السابقة واما المتيمم الواجد للماء في اثناء صلوته فلا يجوز له الاستصحاب لانتفاء الموضوع الذي هو الفاقد ووجوب المضي فيها ليس لعدم الدليل بل لاهمية ابقاء الاحرام على الصلوة مع الطهارة المائية الثاني انك قد عرفت ان اصل البراءة عبارة عن استصحاب البراءة السابقة المتيقنة ولذا يعبر عنه باستصحاب حال العقل فهو من الوظائف العقلية للمتحير في مقام العمل ولا يترتب عليه الا المعذورية عقلا بوجود التكليف في الواقع واما الظن بعدم الحكم والتكليف الواقع فانما هو شان الامارة والاصل وظيفة لا يستفاد منه ظن وانما توهم وانما التحير والله فمع فتوهم ان اصل البراءة من الادلة الظنية كما نسب الى صاحب المعالم والشيخ البهائي بين الفساد وقال الشيخ استاد الاواخر قده ولعل هذا هو المشهود بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة مع كونها هي الحالة السابقة وهذا الذي ذكره قده اعتراف بما ذكرناه وان اصل البراءة عندهم ليس الا

الاستصحاب

الاستصحاب وقد عرفت انه اصل ولا يستفاد منه الظن وانما هو شان الامارة فلم يتوهم احد كونه من الادلة الظنية الا اقل قليل وتمسكهم باستصحاب البراءة السابقة دليل على ما ذكرناه والعجب استشهاده قده بذلك على ان المشهور كونه من الادلة الظنية الثالث انه لا ريب في حسن الاحتياط عقلا ونقلا كما انه لا شبهة في ان الاوامر الواردة في ذلك للارشاد سواء كانت الزامية او غير الزامية لا يترتب على مخالفتها شيء عدا ما يترتب على مخالفة الواقع من الآثار القهرية نعم يترتب على موافقتها الثواب فانه لا طاعة والانقياد بقول مولاه والى بما يحبه ويرضاه والطاعة والانقياد يترتب عليه الثواب لا محالة وان كان غرضه من الامر التحفظ على الواقع فترتب الثواب من حيث الانقياد لا ينافي كون الامر ارشاديا ثم انه لا احتمال في اوامر الاحتياط لغير الارشاد لوضوح ان الاحتياط لا نظر اليه بالاستقلال ولا يصلح لذلك وانما هو مقدمة للتحرز عن مخالفة الواقع وهذا لا خفاء فيه والعجب تردد الشيخ نور الله مرقده في ان اوامر الاحتياط للاستحباب وغيره لاجل ان ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب الاستحباب مع ان الامر لا ظهور له في شيء اصلا بل له معنى واحد وهو البعث والوجوب والاستحباب والارشاد والمغيرة لك من قبيل الاغراض المختلفة بحسب اختلاف الموارد فظاهر الامر في المقام انما هو الارشاد بدليل هذه المرجحة وليس في الاخبار ما يوهم كون الامر بالاحتياط للاستحباب الرابع نسب الى الوحيد البهبهاني رجوع الاخباريين الى مذاهب وبعضها لا نفهم فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية فنقول ان هذه ان كانت مرجعها الى معنى واحد وكان المراد من الحرمة الواقعية ان محتمل الحرمة لكونه مشتبه الحكم حكمه الواقعي الحرمة وان كان نفسه لو اتضح مع قطع النظر عن الجهات الخارجية حكمها الاباحة بمعنى انه

لا يجوز في الواقع ارتكاب المشتبه الحكم بنفي وجوب الاحتياط واقعا ولا ترتب
العقاب لاعلى ترك الواقع فهذا امر قابل لان يتكلم فيه واما ان كان ذلك
منها مذهبا مستقلا بان يكون التخيير التوقف احدا مغايرا للاحتياط في
الحرمة الظاهرية مباينا للحرمة الواقعية فلا ينبغي الالتفات اليه فان الحكم بالحرمة
الواقعية لا مع الجهل بالحكم الواقعي تناقض صرف وتهافت محض كان جعل
ما هو متحد مع الشيء مغايرا له غلط فان التوقف في الافتاء انما اريد منه الا
لا غير الخامس ان اصل الاباحة انما هو فيما لم يكن في المورد اصل اخر
موضوعي والا فلا يجري لاصل الاباحة فلو شك في حل اكل الحيوان فان
علم قبوله للتذكية فهذا مورد جريان الاصل وان لم يعلم ذلك فيحكم بالحرمة
فان الاصل عدم قبوله للتذكية ولا يجري لاصل الاباحة لان الشك
في الحرمة والاباحة لا يتصور الا فيما يقبل التذكية فان ما لا يقبل التذكية
معلوم الحرمة ومع الشك في قبوله للتذكية يجري اصالة عدم كونه قابلا فلا
يبقى محل لاصالة الاباحة واستظهر الشيخ قده عن المحقق والشهيد الثانيين
طاب ثراهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم
وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فقال ان كان الوجه فيه اصالة
عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز
تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه اصالة حرمة اكل
لحمه قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا
فرض اثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج في حرمته الى موضوع اخر
ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق وكيف كان فلا يعرف وجه
لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة انتهى اقول ان محصل كلام العالمين
الجليلين ان الاحكام دائرة مدار الاسماء فالحيوان المتولد

من

من طاهر ونجس ان اطلق عليه اسم الحيوان الطاهر فهو طاهر وحلال
وان اطلق عليه اسم الحيوان النجس فهو نجس وحرام وان اطلق عليه
اسم الثالث لكونه مماثلا له فيأخذ حكمه وان لم يطلق عليه شيء من ذلك
فالاصل فيه الطهارة والحرمة وقد خفي المراد من دوران الحكم مدار الاسم
على الاكثر فتوهم ان مجرد زوال الاسم يوجب زوال الحكم المتعلق به وهذا
على اطلاقه لا يلتزم به ذو مسكة ضرورة ان الحنطة المتنجسة لا تطهر بصيرورتها
دقيقا مع ان الاسم قد زال وكذا العنب لا يزول الحكم المتعلق به اذا
صار زبيبا مع ان الاسم قد تغير وهكذا الرطب والتمر وغير ذلك فالمراد
من الاسم الذي يدور الحكم وجودا وعدما مداره انما هو العنوان والموضوع
الذي يتعلق به الحكم الكلي ومن المعلوم ان الحكم يزول لا محالة بزوال موضوعه
الكلي وزوال الموضوع انما يكون باحد امور خمسة الاستحالة وهي عبارة عن
تغير ذات الشيء وحقيقته كصيرورة الجسم الكلبي ملحا بعد وقوعه في المملحة فان
الملح حقيقة مباينة لذلك الجسم وكذا صيرورة النطفة حيوانا فان النجس انما
هو عنوان النطفة وهو قد زال فيزول الحكم المتعلق به ولذا يحكم بطهارة المستحال
اليه قطعا وقد اشتبه موارد الاستحالة على بعضهم فزعم ان صيرورة الخشب رمادا
استحالة فيطهر الخشب المتنجس بعد صيرورته رمادا وهذا بديهي الفساد فانه
لا يتغير حقيقة الشيء بالاحتراق والرماد ليس حقيقة مستقلة وانما مادة كل
شيء فاسد ذلك الشيء وجميعه لا انه غير ذلك الشيء والنار لا تصلح لان
يتغير ذات الشيء فهل يتوهم احد ان العجين المتنجس يطهر اذا صار خبزا
مع ان الزائل في هذه الصور انما هو الوصف والنجاسة قائمة بالاجزاء
وهي باقية بعينها والوصف لا دخل له في النجاسة وط الانقلاب والانتقال
كصيرورة الخمر خلا والماء المتنجس بولا للماكول اللحم وصيرورة دم الانسان غذاء

للحشار كالبق وغيره فانها ايضا يزول بها العنوان فيزول الحكم المتعلق به
فالحرمة انما تعلقت بالمسكر فاذا زال الاسكار بالانقلاب الى الخل زالت
الحرمة لا محالة واما زوال النجاسة فانما هو تعبد من الشارع والا فمقتضى القاعدة
بقائها فان موضوعها انما هو العصير ~~قبل ذهاب ثلثيه~~ وحده انقلاب ذلك الى
الخل لا يغير الحقيقة فان الخمر والخل حقيقة واحدة لان كلا منهما ليس الا
ماء العصير وانما التغاير في وصف الخلية والخمرية فالحكم المتعلق بهذين
الوصفين يزول لا محالة بالانقلاب واما الحكم المتعلق بذات العصير وهو
~~لان له وصف الخمرية ...~~ فلا يزول بزوال ذلك الوصف فزوال
النجاسة من الخمر اذا صار خلا تعبد صرف والا فالموضوع باق بعينه واما
الانتقال فلا شبهة في كونه موجبا لزوال الحكم كما اذا صار بول ماكول اللحم
بولا لغير الماكول او العكس فلا اشكال في نجاسة الاول وطهارة الثاني
وهذا ليس لمجرد زوال الاسم بل الانتقال في الحقيقة يوجب استحالة
المنتقل فالبول النجس بمجرد انتقاله ودخوله في بطن الحيوان الماكول
يتصرف فيه طبع ذلك الحيوان وصار جزءا منه وخرج عما هو عليه وكذا الدم
الذي ينتقل الى الحشار من غير الماكول فانه يجري فيه ويخرج عن محله يتغير حقيقته
وصار طعمة الحشار ومن هنا يتبين عدم الفرق بين اول زمان الانتقال
وغيره فالانتقال ليس امرا وراء الاستحالة فالامور في الحقيقة اربعة الاستحالة
باقسامها والانقلاب والاتحاد والاستهلاك وقد عرفت الاولين واما
الاخيران فهما عبارة عن اتحاد شيء مع الاخر واضمحلاله فيه فكل منهما يوجب زوال
الموضوع ومن الاول الحكم بطهارة القليل المتنجس اذا اتصل بالكر المعتصم وان
لم يمتزج جميع اجزائه بجميع اجزاء الكر بل يحكم بالطهارة بمجرد الاتصال فان ذلك
يكفي في تحقق عنوان الاتحاد فاذا اتصل جزء من القليل بالكر زال عنوان القلة

* يمكن ان يكون في الخمر واسطة في الثبوت كما ان التغير يمكن ان يكون واسطة في العروض في الثبوت بالنسبة الى انفعال الكر فلا يزول الا بزوال العلة نعم ان كان الخمر واسطة في العروض للحكم من الحرمة والنجاسة فلا اشكال في زوال النجاسة ايضا بالانقلاب

والتعدد

والتعدد وصار مجموع المائين ماء واحدا معتصما ومن الثاني جواز شرب الماء
المخلوط بالتراب وكذا الماكول المخلوط به فانه وان كان قد اكل التراب في الواقع
لكن لما كان التراب المخلوط بالماكول والمشروب مضمحلا فيهما فهو بمنزلة العدم
ولذا لا يصح ان يقال لمن شرب الماء المخلوط بالتراب القليل انه اكل التراب
وليس ذلك الا لتنزله منزلة العدم لاستهلاكه في الماء وتفصيل كل من الامور
في محله وليس هنا محله وبالجملة قد ظهر مما ذكرنا ان القضية المذكورة مما لا ريب
في صحتها في الجملة فان الاسم الذي هو موضوع الحكم يدور الحكم مداره لا محالة
والتعبير بالاسم في القضية مع انه قد لا يدور الحكم مدار الاسم انما هو لاجل ان الاسماء
غالبا كاشفة عن الذوات التي هي موضوعات وهي في الحقيقة عين عناوين
الاحكام لكونها معرفات الموضوعات كالدم والنطفة والبول والعذرة
وغير ذلك فمجرد زوال الاسم في مثل هذه الامور يوجب زوال الحكم وقد
عرفت انه لا يزول الا باحد الامور المذكورة واذ قد عرفت ذلك فنقول
ان المتولد من كل حيوانين فهو عين ذلك الحيوانين بمقتضى الطبع فان
نطفة الانسان بعد تربيته في الرحم انما يكون انسانا ولا يكون حيوانا
اخر لوضوح استحالة ان يتولد بهيمة من نطفة الانسان عادة وبحسب
مقتضى الطبع وان لم يأباه العقل فكل من الاب والام ان كانا متحدين
في الحقيقة فالمتولد منهما ايضا متحد معهما في الحقيقة وان كانا متغايرين في النوع
كالحمار والفرس فالمتولد منهما ايضا عين ذلك الحيوانين ولا يمكن ان يكون
حيوانا مغايرا لهما فالمولود من ذلك الحيوانين له جنبتان الحمارية والفرسية
وبالجملة ان المولود من كل حيوانين متماثلين او متباينين فهو منهما و
لا يكون خارجا عنهما فالمتولد من الحيوانين المتنافيين برزخ بينهما فقد يكون
له اسم برزخي يسمى به كما في البغل وقد يسمى باسم ما يشاكله من الجنسين
او الحيوان الثالث وقد لا يسمى باسم اصلا وقد ظهر بهذا البيان ان حكم

الحيوان المتولد من الحيوانين حكم ذلك الحيوانين لكون ذاته عين ذاتهما وان لم يطلق عليه اسمهما بل اطلق عليه اسم الحيوان الثالث فاذا علمنا ان الحمار والفرس طاهر ومباح حكمنا بطهارة البغل وحله وان لم يسمى خارجا منهما وان لم يطلق عليه اسم اصلا فالاسم حج لا يمكن ان يكون الحكم مدارا له فان الاسم انما يكون الحكم دائرا مدارا لكونه كاشفا عن حقيقة الشيء وذاته كما هو وان لم يكن كاشفا عنها او لم يكن مطابقا لها وكان الحقيقة متبينة فالمدار انما هو لنفس الحقيقة للقطع بان الاسم الغير المطابق للمسمى غلط بين فالمتولد من طاهر ونجس كالمتولد من الكلب والغنم مثلا حرام ونجس وان شاكل الغنم وسمي به ولم يكن فيه شيء من خواص الكلب فانا نعلم بالقطع ان ذلك المولود في الحقيقة كلب وغنم وتسميته بالغنم غلط صرف ومعلوم ان الطهارة لا يزيل النجاسة بل النجاسة يؤثر في الطهارة ويزيلها كما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين من الحكم بالطهارة والحرمة في المتولد من طاهر ونجس فلا وجه له اصلا والعجب من الشيخ قده حيث اشكل في الحكم بالحرمة بانه ان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه فيه اصالة حرمة لحمه الحيوان قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج الى موضوع اخر ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه السابق الى اخر كلامه وبالجملة انه قده حكم بالطهارة والحل في المتولد من طاهر ونجس وقوله فانما يحسن الخ فيه ان اصالة عدم التذكية انما يجري مع الشك في نفس التذكية واما مع الشك في القبول فانما يجري اصالة عدم قبوله التذكية وقوله لاجل كونه من الميتة بين البطلان فان اللحم المقطع من الحي لا شبهة في حرمة اكله وليس ذلك لاجل كونه من الميتة

فان الميتة والمذكى صفة لما زهق روحه فان زهاق الروح اما بالموت حتف الانف او بالتذكية فالميتة عبارة عما زهق روحه بحتف الانف وما الحي لا مذكى ولا غير مذكى فانه ليس موردا لهما بل موردهما هو ما زهق روحه فاللحم المنقطع من الحي لا ميتة ولا مذكى وحرمته لاجل انتفاء التذكية فيها وان كانت نافعة بالنسبة الى النجاسة الا انها شرط لاباحة الاكل والاكل وحرمة اللحم المنقطع من الحي ثم انه قده نقل من شارح الروضة ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منها كان الاصل الطهارة وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى فقال قده في رده ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق بالطيبات في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيبا فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وقوله عليه السلام ليس الحرام الا ما حرم الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو ما عدا ما يستقذر فيحتاج احرازه بالاصل عند الشك فتدبر انتهى اقول اولا لا نسلم الحصر في النجاسات والمحللات وانما يبين في الاخبار منها معظمها ومعينها وليس فيها ما يدل على حصرها فيما بين وثانيا لو سلم الحصر فلا حجة في المقام للتمسك باصالة الطهارة والحرمة فان المفروض على ما نجده المحقق والشهيد الثانيان ان المتولد من طاهر ونجس الذي ليس لنا نل خارج من النجس والطاهر المحصورين فينقطع الحكم بطهارته وحرمته فلا مجال للتمسك بالاصالة مع ان اصالة الحرمة من عجائب الامور وان اريد منها اصالة الحظر الاشياء ما لم يدل دليل على الاباحة فقد عرفت ان ذلك انما هو قبل الفحص لا بعده هذا

المسئلة الثانية ان يكون دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب لاجل اجمال النص سواء كان الشبهة في الحكم كان يكون اللفظ الدال عليه مجملا كالامر بناء على اشتراكه بين الوجوب والاستحباب او الموضوع بان لا يعلم المراد من اللفظ الدال عليه كما لو شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر والاخباريون يوجبون الاحتياط هنا ايضا للادلة المذكورة وقد عرفت انه لا دلالة في شيء منها على وجوب الاحتياط في الشبهة وانما الحكم هو اصالة البراءة وهو ظاهر

المسئلة الثالثة ان يدور الحكم بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما فالحكم هنا ايضا هو اصل البراءة لعدم الدليل على وجوب الاحتياط عدا الادلة المذكورة وقد عرفت حالها وما في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان فبايهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين لهم فكيف نصنع قال خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر الحديث لا يدل على وجوب الاحتياط عند تعارض النصين مطلقا حتى بعد الفحص والرجوع الى الادلة التي هو محل النزاع بيننا وبين الاخباريين وانما مفاد الرواية انه عند الشبهة في الحكم الواقعي وعدم ثبوت المرجح يجب الاحتياط الى ان يلقى امامه فيسئل عنه وقد ذكرنا ان وجوب الاحتياط قبل الفحص مما لا ريب فيه وفي هذا المضمون ما في عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال بعد ذكر المرجحات اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات

المسئلة الرابعة ان يكون دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب في الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه في امر خارجي كما اذا شك في حرمة اكل اللحم لتردده بين ان يكون من الغنم او الخنزير ولا ريب في ان المعول فيه هو اصل البراءة ولم يخالف فيه احد من الاخباريين وليس مانع عقلا او شرعا يمنع من جريان الاصل في المقام وقد ورد في الاخبار ايضا ما يدل على ذلك مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومن هذا القبيل رواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك وقد اشتريته وهو سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وبها استدل العلامة في تذكرة على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الموضوعية والمقصود ان المعول عليه والوظيفة فيها هو الاصل اعني الاستصحاب ومعلوم انه يختلف بحسب اختلاف الموارد لاجل خصوصيات المقتضيات والموانع فالمقتضي في المايع المردد بين الخمر والخل كونه مع قطع النظر عن تعلق الحكم الشرعي به جائز الشرب والخمرية مانعة عن ذلك وهذا الحكم يدفع بالاصل ويحكم بالطهارة والاباحة وهكذا الامثلة المذكورة في الرواية فانها ايضا ليست جارية الا على الاصل فانما يحكم فيها بالمقتضي ويدفع المانع بالاصل فان مقتضي وقوع اليد على الشيء وكونه تحتها تحقق الحلية والسلطنة الفعلية لذي اليد بالنسبة الى ما في يده ولو في جهة كما اذا كانت يده يد عدوان ولذا كان الغاصب جامعا في يده المال والمالك ليس له الا الحصول سلطنة في الجملة بسبب اليد فنفس اليد على الشيء مقتضي لحصول الملك والسلطنة عليه من جميع الجهات فعلا الا ان يمنع عنه مانع كما في الغصب فانه مانع عن حصول الملك التام بالنسبة الى المال المغصوب فاليد

يتحقق في مثل الثوب والعبد ومقتضاه الملك لتمام ما لم يمنع عن ذلك
شيء كالسرقة والحرية فيدفعان بالاصل ويحكم بالملكية من جميع الوجوه واما
الزوجية المحتملة لان تكون احدى المحارم فلا شبهة ان العقد يقتضي الحلية
واباحة الاستمتاع والنسب او الرضاع مانع عن تاثير العقد ولا يعتنى به
وانما يندفع بالاصل وبالجملة ان س واية مسعدة متحقق المضمون مع الاو
بل هي صريح في المرام بملاحظة صدر الرواية وذيلها حيث اكد وقال والاشياء
كلها على هذا الحاصل ان اصالة الحلية ليست امرا وراء الاستصحاب بخلاف
الحلية في الامثلة المذكورة مستندة الى الاستصحاب قال الشيخ قده ان الحل فيها
ليس مستند الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد ان لوحظا باعتبار
اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظ مع قطع النظر عن اليد
كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واما الحرمة
في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجية ان لوحظ فيها اصل
عدم تحقق النسب والرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا
الاصل فالاصل عدم تاثير العقد فيها فيحرم وطئها فالحاصل ان الامثلة
الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل
الموضوعي الثانوي انتهى وقد عرفت ان الاصول في الامثلة عين اصالة الحلية وليس ... الاستصحاب
لا اصول مختلفة وانما الاختلاف في الموارد مع ان قطع النظر عن اليد بعد تحققه
لا معنى له اصلا نعم لا ريب في ان الاموال قبل البيع والهبة ونحوها داخلة في ملك
ما لكها الاولي ولا اصل حتى ابداء ليس في الامثلة الا اصل واحد وهو اصالة الحلية ... والاستصحاب
لا ان فيها اصلين الاولي والثانوي ومؤدى الاول الحرمة ومؤدى الثاني الاباحة
ثم انه قد يتوهم عدم جريان اصل البراءة في الشبهة الموضوعية وانه يجب الاحتياط
فيها فان مدرك هذا الاصل هو قبح العقاب من غير بيان ولا يجري لان ... فيها
فان البيان في الشبهة الموضوعية ليس وظيفة الشارع وانما الشارع يبين

الحكم

الحكم الكلي المتعلق بالموضوع الكلي فاذا بين الشارع حكم الخمر فكلما احتمل كونه خمرا
يجب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية للامتثال والعقل حاكم لا بقبح
العقاب واجاب الشيخ قده بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة
تفصيلا او المعلومة اجمالا المترددة بين محصورين واما ما احتمل كونه خمرا فلا
وجه لتحريمه وبعد فرض عدم العلم بالحكم لا فرق بين الفرد المشكوك والحكم
الكلي في قبح العقاب عليه اقول لا شبهة في ان شان الشارع بيان
الاحكام الكلية لمتعلقاتها واما الموارد الجزئية فليس من وظيفة الشارع بيانها
فالشبهة الموضوعية ليست مجرى لقبح العقاب بلا بيان لكنك عرفت ان
ذلك ليس مدركا منحصرا لاصل البراءة بل انما هو امر زائد وحجية الاصل اظهر من
ان يحتاج الى مثل هذا المدرك فالشبهة الموضوعية مجرى للاصل اي استصحاب
حال العقل وان لم يجر فيه قبح العقاب بلا بيان فلا وجه للاحتياط فيها لعدم ما يمنع
من اجراء الاصل ومن هنا تبين ما في كلام الشيخ قده فان ما ذكرنا ان البيان في الشبهة
الموضوعية ليس من شان الشارع نعم لا فرق في المعذورية الناشئة عن الجهل
بين الشبهة الحكمية والموضوعية ثم ان الحكم في الشبهة الموضوعية بالاباحة انما هو اذا لم يكن
هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة والا فيحكم بالحرمة فاذا شك في حلية امراة لترددها
لترددها بين كونها زوجة او اجنبية فلا مجال للحكم بالحلية فان الشك
فيها مسبب عن الشك في الزوجية والاجنبية والاصل عدم حدوث تلك العلقة
فيحكم بالحرمة لا محالة وزعم الشيخ قده ان من هذا القبيل المال المردد بين ملك نفسه
وملك غيره مع سبق ملك الغير له فيحكم بحرمة التصرف فيه لاصالة عدم انتقاله اليه ... لحلاك
وفيه ان حرمة التصرف في المقام ليس لاجل الاصل الموضوعي وانما المانع من اجراء
اصل الاباحة وجود العلم الاجمالي بان المال المعين اما مال نفسه او مال غيره و
ومقتضى قاعدة العدل والانصاف التقسيم بالسوية لطرفي الشبهة اعني نفسه
وغيره ان كانت الشبهة محصورة والا دخل في عنوان مجهول المالك فيتصدق عنه

هذا مع سبق ملك واحد للمال والا تملكه بالحيازة اذا شك في حيازة نفسه
وغيره فاذا اجازه يتصرف فيه كيفما شاء وقد ظهر مما مر عدم جريان اصالة الاباحة
في اللحم المتردد بين الميتة والمذكى لاصالة عدم التذكية وقد يتخيل ان
اصالة عدم التذكية معارضة باصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من
احكام الميتة فيحكم بالاباحة وفيه ان الميتة يتحقق بمجرد زهوق الروح
لا لتذكية جهة زائدة على الموت مما يعتبر في ترتب احكام نفس الموت عليه
فالموت في حد نفسه يقتضي الحرمة والنجاسة فالمتيقن تحقق الشيء الذي
متيقن وانما الشك في الجهة الزائدة عليه فينفيها الاصل فلا معنى لاصالة عدم
الموت بعد تحققه وللشيخ الحر قده اعتراض على معاشر الاخباريين لا باس
بالاشارة اليه وهو انه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه
حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني وقد اطال في الجواب ولا طائل
في التعرض للجميع ومن جملة ما اجاب به ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها
الامام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع
افراده غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان
كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه انتهى اقول
قد عرفت انه لا دليل من العقل والنقل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية
بعد الفحص والرجوع الى الامام وما بحكمه فضلا عن الشبهة الموضوعية واما علم
الائمة عليهم السلام فقد دل الاخبار المتواترة على انهم يعلمون كل شيء ولا ...
عليهم لا جزئي ولا كلي فقد ورد فيها انهم صلوات الله عليهم اذا شاؤوا ان يعلموا
شيئا علموه ومن المعلوم ان اهل البيت لا يختار الجهل على العلم فانهم عليهم السلام
شاؤوا ان يعلموا جميع الاشياء وعلموها والعجب من الشيخ الحر حيث
بانهم اذا شاؤوا ان يعلموا شيئا علموه ومع ذلك قال بان علمهم بجميع افراد الشبهة ... وانهم يعلمون كل ما يحتاجون اليه
معلوم العدم وهل هذا الا تناقض صرف فان المفروض انهم اذا شاؤوا علموا

فكيف

فكيف يعقل عدم علمهم في خصوصها بعد السؤال وقال الشيخ استاذ الاواخر
قدس سره واما مسئلة مقدار معلومات الامام وكيفية علمه بها من حيث توقفه
على مشيتهم او على التفاتهم الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من
الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم
صلوات الله عليهم وانت خبير بانه لا ينبغي لمسلم ان يتامل في علمهم بل هذه
المسئلة اهم ما ينبغي ان يتامل فيه ويعرف قدر الوقت وعلمهم بجميع الاشياء ليس
امرا عظيما لهم وانما ذلك شان اصحابهم مثل سلمان والمقداد وغيرهم ممن
هو ادنى منهم بمراتب هذه جملة القول في الشبهة التحريمية المطلب الثاني في دوران
حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل الاولى فيما
اشتبه الحكم لعدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف بوجوب الدعاء عند
رؤية الهلال او الاستهلال في شهر رمضان فلا اشكال حتى في العمل باصل البراءة
وهو المعروف من الاخبارية ايضا كما انه لا شبهة في رجحان الاحتياط ايضا
حتى في دوران الامر بين الوجوب والكراهة ويثاب على فعله اذا اتى به لاجل
احتمال المحبوبية فان الفعل اذا وقع على هذا الوجه يتحقق عنوان الانقياد
فيثاب على ذلك ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها فان العبادة ايضا
يتصف بما عدا الاباحة من الاحكام فالعبادة اذا دار الامر بين الوجوب و
الكراهة فلا ريب في ترتب الثواب على الفعل اذا اتى به لاحتمال المحبوبية وقد يتخيل
ان العبادة لا تصح ولا تكون عبادة الا بعد الامر فلا بد فيها من نية القربة وهي
متوقفة على العلم بامر الشارع فمع احتمال الكراهة لا يتحقق عنوان العبادة
لعدم العلم بالامر وهذا واضح البطلان فان العبادة اما بالذات كالركوع
والسجود والقيام فانها لله واما بالجعل كالهرولة ومحاذاة الحجر وغير ذلك
والوجوب والاستحباب جهة طارية عليه فكون الفعل عبادة مرحلة وتعلق
الامر بها مرحلة اخرى فالعبادة موضوع الامر لتعلقه بها والموضوع مقدم

على الحكم لا محالة بل لا يعقل ان يكون الحكم محققا للموضوع لاستحالة تقدم الشيء على
نفسه هذا مع ان العبادة عبادة ولو كانت منهيا عنها فضلا عن الامر كما في صلوة
الحائض وصومها فان صلوتها لكونها عبادة كانت محرمة فان حالة الحيض حالة اذى
لا يحب الله ان يتوجه اليه بهذه الحالة ويحضر عنده فصلوة الحائض لكونها صحيحة
كانت محرمة ولكونها محرمة كانت باطلة والا فمجرد تلبسها بالقيام والركوع والسجود
ليست محرمة قطعا وانما تكون محرمة اذا اتت بجميع ما يعتبر فيها فان اتت بها مع ترك
امر معتبر فيها لم تكن محرمة قطعا فصحة العبادة وكونها عبادة لا ارتباط لها بالامر
بوجه من الوجوه ولذا كانت عبادة الصبي عبادة صحيحة مع عدم الامر بها اصلا اذ
اتى بما يعتبر في الفعل والفاعل جميعا وبذلك يستحق اذ به ما يستحقه المكلف
فانه اتى بما يحبه المولى قبل ان يامره نعم الامتثال متوقف على الامر فلا امتثال
للصبي وصحة العبادة اجنبية عن مرحلة الامتثال وبالجملة ان العبادة وصحتها لو
توقفت على الامر لما اجتمعت مع النهي كما في صلوة الحائض وكذا الصلوة في الدار
المغصوبة فان الشارع ثم لو سئل عن الصلوة في الدار المغصوبة لنهى عنها قطعا
ومع ذلك لو صلى فيها كان صلوته صحيحة وان كان عوقب على الغصب فان مرجع
هذا النهي الى النهي عن الغصب وانه ثم لا يرضى بالغصب والظلم في كل حال حتى في
ترك حقه ولا يرضى بالتصرف في مال الغير عند دوران الامر بين ترك الصلوة
والغصب وليس ذلك الا لاهمية ترك الغصب من فعل الواجب ومن هنا تبين
ان لا محال اجتماع الامر والنهي وان المامور به غير المنهي عنه فان الامر انما تعلق
بالصلوة والنهي على الغصب وهما قد يتحدان في الوجود ويترتب على كل منهما حكمه
واما العمل الموجود فلا حكم له اصلا لانه لا مامور به ولا منهي عنه ومن هذا القبيل
تزاحم الواجبين اذا كان احدهما اهم من الاخر وكذا مسئلة فانه اذا تزاحم
الآيات واليومية فيقتضي اهمية اليومية النهي عن الآيات كان مقتضى الامر
بالضد النهي عن الضد الاخر ولا اقل من عدم الامر به ومع ذلك لو اتى بالآيات
لا ريب

لا ريب في صحة العمل فان مرجع النهي عن غير الاهم الى اهمية الواجب الاخر ولزوم
المقدم في مرحلة الامتثال الحاصل ان نعم نتوقف العبادة على الامر لا ينبغي انه
عن صحته وقد ظهر مما ذكرناه من ان الامر لو اتى التشريعي لا يصلح لان يجعل
غير العبادة عبادة ان الامر الارشادي اولى بذلك فانه انما يؤكد حكم العقل
بحسن الاحتياط بالفعل او الترك عند احتمال الوجوب او الحرمة وترتب
الثواب ح على الفعل او الترك انما هو لاجل الانقياد على اوامر الاحتياط
لا لان اتيان الفعل لداعي احتمال المحبوبية يجعل غير العبادة عبادة وترتب
الثواب ح على الفعل لكونه مستحبا فان ذلك امر غير معقول فان الجهل
بالحكم لا يصلح لان يحدث حكما جديدا لا ظاهريا ولا واقعيا اما الثاني فواضح
والا لزم دوران الاحكام الواقعية مدار العلم ضرورة ان الجهل بالكراهة
مثلا اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة اذا اوجب الاستحباب واقعا لزم
توقف ثبوت الكراهة على العلم بها واما الاول فلان الاحتمال اذا كان
واسطة في العروض بالنسبة الى ترتب الثواب فليس هنا ما يوجب حكما
ظاهريا فان اتيان الفعل لاحتمال المحبوبية وترتب الثواب على اتيان
المحتمل عبارة اخرى عن حسن الاحتياط وبالجملة لا اشكال في حسن
الاحتياط بالفعل عند دوران امره بين الوجوب والكراهة فان ارتكاب
المكروه في الواقع اهون من ترك الواجب ولو لم يعاقب على ذلك ولا
فرق في ذلك بين العبادة وغيرها فاذا علمنا كون العمل عبادة وشك
في كونه واجبا او مكروها فالفعل ح متصف بالرجحان في حد نفسه وان
كان مرجوحا من جهة اخرى كالنافلة في اول وقت الفريضة وهذا الرجحان
في الفعل امر وراء حسن الاحتياط بخلاف العمل الذي لم يحرز كونها عبادة سواء
علم عدم كونها عبادة او احتمل فيه ذلك فاذا دار امره بين الوجوب والكراهة
لا يمكن الحكم باستحباب الفعل ح لا ظاهرا ولا واقعا للقطع بعدم استحبابه

في الواقع فان المفروض دوران حكم الفعل بين الوجوب والكراهة واما
الاستحباب الظاهري فهو متوقف على امر يتعلق بنفس الفعل من حيث
هو وهو معدوم في المقام جزما فان اوامر الاحتياط لا يتعلق بالفعل بنفسه
وان كان طريقه الفعل وانما هي متعلقة بنفس الاحتياط والتحرز عن فوت
ما هو اهم في الواقع وحسن الاحتياط امر وراء الاستحباب فكيف على
الفقيه ح الفتوى باستحباب هذا الفعل مع انه لا منشأ له اصلا وليس
ذلك الا التشريع المحرم نعم اذا دار الامر بين الوجوب والاستحباب
كان العمل ح عبادة لا محالة للقطع فللفقيه ان يفتي بالاستحباب
فان رجحان الفعل محرز وتعلق الطلب به معلوم وانما الشك في شدة
الطلب وضعفه فيدفع الشدة بالاصل فيحكم بالاستحباب ظاهرا ولذا عرفت
ان كون العمل عبادة جهة سابقة على الامر والعبادة موضوع له فهو لا يصلح
لان يجعل غير العبادة عبادة بمجرد تعلقه بالفعل نعم الامتثال بامر المولى
لكونه اطاعة للمولى واتيانا لما يحبه تعبد بالمعنى الاعم بمعنى انه تعبد للمولى
بغير العبادة وهذا غير التعبد بالمعنى الاخص اعني التعبد بنفس الفعل
فاذا لم يصلح الامر الواقعي لان يجعل غير العبادة عبادة فكيف يمكن
صيرورة العمل عبادة بمجرد اتيانه لداعي احتمال المحبوبية حتى يتجه للفقيه
الفتوى بالاستحباب مع تقييده باتيانه لداعي احتمال المحبوبية وا
العجب ان المراد من الاحتياط في محتمل العبادة هو مجرد الفعل
المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة
الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا
الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر فيصح بالاحتياط
وان لم يعلم المكلف كون ذلك الفعل ما تشك في كونها عبادة ولم يات لداعي
احتمال المحبوبية وانت خبير بان ذلك الكلام لا توجه له فان اوامر
الاحتياط

الاحتياط قد عرفت انها ارشادي محض ولا يترتب عليها الا الانقياد ولا
تعلق لها بالفعل اصلا ولا تصلح تلك الاوامر لان يقصد التقرب
في الفعل باطاعتها فان الاطاعة لا تكون الا للامر المولوي فاين الاطاعة
للامر الارشادي هذا مع ان الاحتياط عبارة عن الفعل او الترك لاحتمال
المحبوبية او المبغوضية فمجرد الفعل في محتمل العبادية لا محبوبية له اصلا
وانما المحبوبية على تقدير العبادية ولا طريق لاحرازها فلا مجال للحكم بالاستحباب
واوامر الاحتياط لا تصلح لان يجعل غير العبادة عبادة لعدم صلوح الامتثال في الاوامر
الارشادية كما يقصد امتثالها يتحقق العبادية ومما ذكرناه ظهر فساد ما هو
المتعارف من التسامح والتساهل في ادلة السنن فانه مع دوران الامر بين
الوجوب والاباحة او بينه وبين الكراهة نعلم بعدم الاستحباب جزما
فكيف يمكن الحكم اح بالاستحباب مع ان الحكم في الواقع اما الوجوب او الاباحة
او الكراهة والقضايا الواقعية بحكمين متضادين غير معقول والحكم بالاستحباب
في هذه الصور هو البدعة والتشريع المحرم هذا مع ان التسامح في الدين ما انزل الله
به قط فان الدين هو الحق لا ان يكون فيه دون غيره ومستندهم في ذلك الامر
المحال هو اخبار من بلغ كخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه
عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله
لم يقله والاخبار في هذا الباب كثيرة وانت خبير بان مفاد هذه الاخبار انه اذا
ورد خبر ضعيف على ان من عمل العمل الفلاني كذا فله كذا من الثواب فعمله
الشخص فاعطاه الله ذلك الثواب الذي بلغه وان لم يكن العمل في الواقع ما بلغ
عليه فانه اذا عمل عملا طلبا لقول النبي ص كان ملتمسا للثواب الموعود فلا يحبط عمله
وانما يتفضل الله له باعطاء الثواب المسموع ولا يرده من باب اليأس محروما فالتفضل
باعطاء الثواب من استحباب الفعل شرعا والاخبار لا يستفاد منها الا
الاستحباب وقد تبين مما اسلفناه لك من ان قبح العقاب بلا بيان ليس مدركا

لأصل البراءة وانما هو جهة زائدة لا حاجة اليها فان اصل البراءة انما هو استصحاب
حال العقل وحجيته للاستصحاب قد ثبتت بالبراهين القطعية انه لا فرق
في اجراء اصل البراءة بين الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كما اذا
تعين الواجب المخير لتعذر الآخر وبين الوجوب التخييري كما اذا علم
تعلق الوجوب بشيء وشك في تعلق ذلك الوجوب بعينه على التعيين او
اخر على وجه اخر كي يتعين ذلك بتعذر الاخر او يسقط ذلك الاخر
بفعله فلا اشكال انه يندفع تعلق الوجوب به بالاصل كما انه يندفع
كل من انحاء الوجوب بالاصل فان الاصل عدم تعين هذا المشكوك
بتعذر الفرد المتيقن كما ان الاصل عدم سقوطه بفعل المشكوك
وقد ظهر بهذا البيان ما فيما ذكره استاد الاواخر قده من اختصاص ادلة
البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني مطعنا بما ظاهره في ان الشيء المجهول
لا يتعين على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه والواجب المخير لا الزام
به بفرد ولا عقاب عليه وانما العقاب على ترك التكليف وهذا لا يكون
الا بترك جميع الافراد فلا مجرى لادلة البراءة في الشك في الوجوب
التخييري فانك قد عرفت ان ادلة البراءة لا تدل الا على نفي التكليف عند
الشك فيه وهذا المعنى متحقق في الوجوب التخييري ايضا كما هو واضح ثم انه
قده فرق بين اصل البراءة واصل عدم الوجوب بجريان الاول
وتفصيل في الثاني مع انهما امر واحد واشكل في جريان اصالة عدم الوجوب
اذا شك في تعلق الوجوب بكلي مشترك بين الفردين او بواحد معين
بالخصوص لا غير اذ الكلي ذلك الفرد المعين متيقن الوجوب على اي
حال اما عينا او تخييرا بينه وبين الفرد الاخر وحينئذ الاشكال انه ليس للوجوب
واحد مردد بين الكلي والفرد فحكم باجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد
المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا علم تعلق الوجوب بفرد
وكان

وكان الشك في تعلق ذلك الوجوب بغيره هذا بالخصوص كي يكون كل منهما
واجبا تخييرا فحكم باجراء اصالة عدم الوجوب واصالة عدم لازمه الوضعي
وهو سقوط الواجب المعلوم بفعل هذا المشكوك وانت خبير بان التفصيل
لا وجه له فقط فانه اذا علم كون فرد واجبا لا محالة وشك في تعلق الوجوب بامر
اخر ايضا اما بالخصوص او لكونه فردا اخر لكلي تعلق به الوجوب فلا شبهة في
تعلق الوجوب بشيء معين على اي وجه كان وانما الشك في وجوب الاخر
والاصل عدمه ولسنا ندفع اصل الوجوب في الشك في تعلق الوجوب
بالكلي حتى يقال ان هنا وجوبا واحدا مرددا بين الكلي والفرد المتيقن
الوجوب هذا مع ان الاسقاط مسبب عن الوجوب واجراء الاصل في
المسبب مستلزم لصحة اجرائه في السبب بل اجرائه فيه مغن عن اجرائه
في المسبب وبالجملة ان الوجوب التخييري له خاصيتان احديهما تعين
فرد بتعذر الاخر والاخرى سقوط كل بفعل الاخر فكما ان الاصل
يجري بالنسبة الى كل من الخاصيتين كذلك يجري بالنسبة الى نفس الوجوب
ايضا بلا اشكال ثم ان الاسقاط لما كان لازما اعم للوجوب التخييري فاذا
علم كون امر مسقطا للواجب المعلوم فلا يحكم بكونه واجبا مسقطا لعدم
لتحقق الاسقاط بالامر المباح ايضا كالسفر المباح بالنسبة الى وجوب
الصوم فمع الشك في وجوب ذلك الامر المسقط او اباحته يجري اصالة
عدم الوجوب كما انه يجري اصالة عدم التعين اذا تعذر الواجب المعلوم
وهذا مثل الايتمام فانه مسقط للقراءة قطعا فاذا شك في كونه واجبا
مسقطا او لكونه موضوعا اخر لم يجب معه القراءة للمأموم اصلا او
التعين بالاسقاط ح انما هو في مقابل الامتثال لا في [illegible] ممتثل
بالتكليف بل مسقط [illegible] الاصل في كل من الوجوب التخييري و
العيني المحض وذكر الشيخ قده ان كون الايتمام من هذا القبيل مبني

على رجوع المسألة الى الشك في كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا مخيرا
بينه وبين الصلوة مع القراءة فيندفع وجوبه التخييري بالاصل وفيه انه
لا ريب ان سقوط التكليف عن الشخص اما بالامتثال او لطرو العذر العقلي
او الشرعي كالسفر والحيض واما المستحب فلا يعقل ان يكون مسقطا للواجب
فكيف يعقل ذلك بعد تمامية جهات الامتثال والمفروض تمكنه منه وقدرته
عليه عقلا وشرعا والا رجع ذلك الى النسخ قبل العمل وهو تناقض باطل لا ينبغي
صدور مثل ذلك عنه قده ثم قال بعد ذلك لكن الظاهر ان المسألة ليست
من هذا القبيل لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة متصف بالوجوب
لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب افضل فردي الواجب يختص بما
اذا تمكن المكلف من غيره فاذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما
اذا منعه مانع اخر عن الصلوة منفردا انتهى اقول ان الصلوة الواقعة
مع الجماعة لا شبهة في انها فرد من الصلوة الواجبة كما ان الصلوة
منفردا فرد اخر منها وكل منهما متصف بالوجوب التخييري ولذا لو
تعذر الانفراد لوجود مانع لا اشكال في تعين صلوة الجماعة
وهذا لا يعقل ان يخفى على احد له حظ من الشعور الا ان ذلك اجنبي
عن المقام فانه ليس الاشكال في ان الصلوة الواقعة مع الجماعة متصف
بالوجوب التخييري ام لا وانما الاشكال في ان الايتمام المسقط للقراءة
الواجبة هل هو بدل عن القراءة كي يتعين او هو من قبيل تبديل
الموضوع كي لا يتعين عند تعذر القراءة ولا شبهة ح ان الاصل عدم
وجوبه وعدم تعينه عند تعذر القراءة كما اعترف به فيما لو علم كونه مسقطا
وشك في اتصافه بالوجوب والايتمام بعينه من هذا القبيل فاذا
دفع احتمال الوجوب تعين كون الاسقاط لاجل تبديل الموضوع
بمعنى ان القراءة انما وجبت على من استقل في صلوته كالامام والمنفرد ١٢ اقلا
واما

واما التابع فلا قراءة له اصلا فالحكم بتعين الايتمام عند تعذر القراءة لا
انه كان له الايتمام اختيارا عند التمكن من القراءة فمع تعذرها وجب الصلوة
معه صلوة تامة صحيحة ومع التمكن من تلك الصلوة كيف يجوز عليه الصلوة الناقصة
الاعلى [illegible] او من قبيل الحكم بوجوب تبديل الموضوع عند تعذر الامتثال كالحكم
بوجوب السفر عند تعذر الصوم في شهر رمضان فانه مباح له السفر
في شهر رمضان مع التمكن من صيامه ومع العجز عنه يتعين وهكذا
المرأة كان لها ان تعالج نفسها لان تحيض فتترك معه الصوم والصلوة
اختيارا فاذا عجزت عن الصوم وجب لها ان تحيض بالدواء او بطلان [illegible]
من الوضوح بمكان فالاولى ان يقول ان امر الايتمام دائر بين كونه واجبا
مسقطا للواجب او مستحبا مسقطا والمستحب لا يمكن ان يسقط
الواجب فيتعين كونه واجبا فيتعين عند تعذر القراءة فان هذا الترديد باطل
بالمقام وان كان ناشيا الاحتمال ان يكون الايتمام من قبيل تبديل
الموضوع ثم قال قده لكن يمكن منع تحقق العجز فيه فانه يتمكن من الصلوة
منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعين احد
المسقطين يحتاج الى دليل وانت خبير بانه لا شبهة في تمكنه من الصلوة
منفردا وانما العجز بالنسبة الى القراءة والشك في تعين الايتمام عند
تعذرها ولم يتوهم احد العجز من نفس الصلوة كي يمنع ذلك والعجب من
ذلك قوله ان كلا من التعذر والايتمام مسقط وتعين احدهما يحتاج
الى دليل فان مجرد كون كل منهما مسقطا انه اذا وجد احد الامرين يسقط
التكليف فاذا تعذر القراءة سقط التكليف لا محالة وتعين في الاسقاط
فلا يحتاج لاحتياج التعين الى الدليل ولعل هذا سهو من قلمه الشريف ولعل
اجاد فخر المحققين قدس نفسه في شرح قول والده ره والاقرب وجوب
الايتمام على الامي العاجز حيث قال ووجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة القراءة

ويحتمل عنده لعموم لفقتين احدهما الاكتفاء بما يحسن مع التمكن من التعلم
الثاني بدليته الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القرائة احتياطا فيتعين
عند الضرورة لان بدل اختيار حتى يجب حينا عند تعذر مبدله وقد بين ذلك
في الاصول ويحتمل العدم لان قرائة الامام مسقطة لوجوب القرائة على المأموم
والتعذر ايضا مسقط فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الاخر اذ
التعدد لوان لا امرها سبب تام والمنشأ ان قرائة الامام بدل او مسقط انتهى
حيوقه كلا قويه قد بين منشأ المسئلة بالا مزيد عليه ومحصل كلامه قده ان
تعين الايتمام عند تعذر القرائة وعدم تعينه مبني على ان الايتمام بدل
عن القرائة او انه موضوع اخر لا قرائة فيه للمأموم فالتعين انما هو على الاول
ولا وجه للتعين على الثاني فان كلا من الايتمام والتعذر مسقط فاذا وجد
احدهما لم يجب تحصيل الاخر ولما كان مختاره قده بدليته الايتمام
حكم اولا بانه اقوى ثم ذكر مختاره بالاحتمال كما لا يظهر منه سوء الادب بالنسبة
الى ابيه وهذا الذي ذكره في غاية الجودة والمتانة والشيخ قده قد غفل عن مراده
ما استشكل بما سمعته منه والعجب من اية الله نور الله ضريحه حيث اختار
تعين الايتمام لمجرد انه كان يقوم مقام القرائة اختيارا فيتعين عند الضرورة
فانه مع تعيين احتمال ان يكون الاسقاط لاجل تبدل الموضوع كما هو الواقع
فلا وجه للحكم بالتعين ح فانه متفرع على البدلية وهو غير معلوم فلا بد اولا ان
يعين البدلية ثم يحكم بالتعين وقد عرفت ان البدلية مندفع بالاصل
وقد تحصل مما ذكرناه ان امر الايتمام دائر بين البدلية وتبدل الموضوع
والاول لا طريق لاثباتها فالثاني هو المتعين ولا يمكن ان يقال ان القرائة
لم تسقط عن المأموم وانما اكتفي عن قرائته بقرائة الامام فان معنى الاكتفاء
في المقام وقوع العمل الواحد الشخصي الصادر عن شخص واحد عن اشخاص متعددة
ومرجع ذلك الى نيابة الامام في القرائة عن المأموم وهذا امر غير معقول ضرورة ٢ اشتغال ثم

صيرورة

صيرورة العمل الواحد اعمالا متعددة وكيف يعقل ان يعمل الشخص عملا عن نفسه
متبرع مع ان الامام قد يجعل اماما من غير ان يطلع بذلك فلو كان نائبا عن
المأموم في القرائة فلا بد ان يقصد وقوع عمله عن نفسه وعن غيره فلا مناص عن
الالتزام بان الايتمام موضوع اخر في قبال الانفراد لم يجب القرائة في ذلك
الموضوع بل قد حرم ولم يجز اصلا وتفصيل المسئلة انما هو في الفقه المسئلة
الثانية فيما دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة اجمال النص فلا يجب
الاحتياط كما هو المعروف ويندفع الوجوب بالاصل وحسن الاحتياط
مما لا ريب فيه المسئلة الثالثة فيما كان الاشتباه لاجل تعارض النصين
ولا دليل على وجوب الاحتياط في المقام واخبار الاحتياط المتقدمة قد عرفت
عدم دلالتها على الوجوب اصلا وما يدل على وجوب الاحتياط في خصوص
المتعارضين انما هو في صورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام
عليه السلام كما عرفت وجوب الاحتياط في تلك الصورة ثم انه يدل على
التخيير في اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن
الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسئلني بعض الفقهاء عن
المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان
يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله
وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن
حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا رفع
رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام
بعد القعود تكبير والتشهد الاول يجري هذا المجرى وبأيهما اخذت من
باب التسليم كان صوابا ويورد على الرواية اولا ان التخيير انما هو
بعد الفراغ عن المرجحات السندية كما هو صريح الروايات في باب التخيير
فمع احتمال الفسق يؤخذ بالاعدل ومع احتمال التعمد في الكذب مرتبا

بالاخذ بالاورع ومع احتمال الاشتباه امرهم بالاخذ بالاعلم والافقه
ومع تساوي الروايات من جميع الجهات حكموا بالتخيير وهكذا الحال بالنسبة
الى المرجحات الدلالية فمع امكان الجمع يقدم الجمع على التخيير وبالجملة ان
التخيير انما هو بعد الفراغ عن جميع المرجحات الدلالية والخارجية وان
لم يكن في الاخبار عين ولا اثر من المرجح الدلالي الا انهم احالوه على ظهوره
والحديثان فيما نحن فيه من قبيل العام والخاص فان الحديث الثاني الدال
على عدم وجوب التكبيرة في القيام عن التشهد الاول اخص من الاول
واللازم تخصيص الاول به ونانيا ان شأن الامام هو الكشف عن
الواقع فلا وجه لاقراره الجاهل على الجهل واجاب الشيخ قده عن الاول بانه
الحديث الاول الذي ذكره الامام وان كان ظاهرا في العموم ومقتضى
ذلك تخصيصه بالثاني الا ان الحديث الاول نقله الامام بالمعنى والا
فاصل الحديث كان نصا في العموم بحيث لا يمكن تخصيصه بالحديث
الثاني فالحديثان في الحقيقة متباينان ولذا حكم الامام بالتخيير
وانت خبير بان المعصوم اجل من ان ينقل كلام المعصوم بالمعنى
فان ذلك انما هو في حق من ينبغي كلام المنقول عنه فينقله بالمعنى والمعصوم
منزه عن ذلك علوا كبيرا مع ان تغيير موضوع حكمه بالتخيير الى موضوع حكمه الجمع
وبيان حكم الموضوع الاول في الثاني قبيح شنيع لمقامهم لا يقع عمن له ادنى مرتبة
من العلم مضافا الى انه يلزم الاغراء بالجهل من حيث معتقد الوجوب فيما
ليس بواجب على انه لا طريق الى استفادة ذلك وان اراد التخيير في
المتباينين والحديثان في الاصل كانا متباينين والحكم بالتخيير فيما حكمه الجمع
لا يعقل لان يكون وقد تقدم على ذلك لنطرق احتمال الكذب في الفسق ووقوع التوقيع
ولانه يحتمل ان يكون له وجه اخر والجواب عن الاشكال بوجهين احدهما ان
الاشكال انما يرد اذا كان القيام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة

عنوانا

عنوانا للحكم في الرواية الثانية بان يكون الحكم في خصوص هذا المورد عدم وجوب
التكبيرة فيكون الروايتان من قبيل الاعم والاخص المطلق الا انه يحتمل ان يكون
هذا المورد فرعا لاصل وكان الحكم لهذا الاصل وثبوته فيه لكونه فرعا له لانطباق
العنوان عليه كان يكون العنوان في كلتا الروايتين هو الانتقال عن حالة الى
اخرى فالروايتان ح متباينتان فانه حكم في الاول بوجوب التكبيرة كلما انتقل
عن حالة الى اخرى وحكم في الثاني بعدم وجوبها لهذا العنوان الكلي ومن
فروعه القيام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة وتخصيص المورد بالحكم
لاجل ان السؤال انما وقع عن المورد فانه لا اشكال ان كل مورد ليس
له حكم مغاير للمورد الاخر وانما الاشكال في حكم العنوان الكلي هل هو الوجوب
او عدم الوجوب وان كان السؤال عن المورد فلو بين في الرواية الاولى
حكم المورد لفهم منه ان هذا الحكم انما هو للعنوان للجزم بانه لا خصوصية
للمورد وهذا الاحتمال في غاية القوة بل الواقع على تقدير صحة الرواية
ليس الا ذلك والاخر ما يقرب مما ذكره الشيخ قده وهو ان الرواية الاولى
وان كانت ظاهرة في العموم والثانية نصا في الخصوص الا ان صاحب العصر
عجل الله تعالى فرجه علم بان المراد العموم في الرواية الاولى هو المراد فهو غير
مخصص في الواقع ولذا حكم بالتخيير لا انه نقل الحديث الاول بالمعنى وهو
كان نصا في العموم فانه منزه عن ذلك وشأنه اجل وارفع فاحد الاجوبة
على تقدير تسليم الاشكال لكن اصل الاشكال ممنوع فانه لا وجه لتاخر التخيير
عن الجمع الدلالي ولا يدل عليه شيء من العقل والنقل نعم تعين التخيير انما هو
فيما لم يكن مرجح سندي ولا يمكن الجمع كما ان الجمع يتعين اذا لزم المحذور
في تركه واذا لم يلزم محذور في ترك الجمع فله الجمع والتخيير كما فيما نحن فيه
فانه وان كان يمكن الجمع بحمل العام على غير مورد الخاص الا انه لا يلزم محذور
في ترك ذلك والاخذ باحدى الروايتين اما ما تدل على الوجوب فان الرواية

الأخرى انما تنفي الوجوب فلا محذور واما ما دلّ على البرائة فانها ايضا موافقة للجمع لانّ
نتيجتها ليست الّا البرائة فلا يلزم محذور في التخيير ويتضح ذلك ببيان حقيقة
التخيير اجمالا فنقول انّ معناه الأخذ باحدى الروايات المتعارضة اذا علم
صدورها عن الأئمة عليهم السلام من باب التسليم والأطاعة لما صدر عنهم ع فانهم قالوا
انّ للامام ان يفتي في كل واقعة بسبعين وجها فالفتاوى المختلفة الصادرة عنهم حقيقتها
ان ما لكم فيه لا يكون للواقعة حكم معيّن وانّما يحكم الامام ع باحكام مختلفة لا
المصلحة في ذلك وهذا امر متعقل فانه اذا كان الحكم تابعا للمصلحة والمفسدة
التي في نفسه فقد يقتضي مصلحة الحكم ان يتعدد ويختلف ويحكم لكل شخص
بحكم ولذا حكم الشيخ قده بان التخيير فيما ورد عن الأئمة تخيير واقعي امر به
الشارع ع ولا يلزم التناقض فانّ محصل هذا التخيير انّ الواقعة من حيث
هي ليست لها حكم معيّن من قبل الشارع بل للشارع ان يحكم باحكام متعددة
ويخيّر المكلّف في الأخذ باي واحد منها شاء فيكون التعيين موكولا الى
المكلّف فهو قبل الأخذ باحدى الروايات ليس له حكم معيّن وكل منها له حجة
لكن لا يتم ذلك الّا بالأخذ فاذا اخذ واحدة منها تعيّن هذه في حقه
ولا يمكنه العدول عن ذلك فحقيقة التخيير تتفيد الحجة لنفسه وتتميمها
في كونها حجة له فلا يتفيد شيء من الروايات في حق المكلف الّا بتنفيذه
اليها بما شاء فلك انّ حكم الواقعة انما يتعيّن بعد الأخذ والتناقض م النقول ح
انما يلزم اذا اتصفت الواقعة باحكام متضادة تامة ولسنا نقول ذلك
وانما نقول انها متصفة باحكام متضادة لا يتم الحكم في مرتبة الحكمية الا بعد
تتميم المكلف فقد ظهر انّ التخيير الوارد في الاخبار انما هو فيما علم صدوره
عن المعصوم ع وهذا هو الوجه في تأخر التخيير عن المرجحات السندية
فانه مع الشبهة في السند انما يؤخذ الراجح لا محالة فالتخيير انما هو بعد احراز
الصدور الجميع وظهر ايضا انّ التخيير على هذا الوجه لا طريق للعقل اليه وانما
ذلك

ذلك يتعبد صرف في خصوص الخبرين المتعارضين والجمع بينهما في كلّ فلا يمكن
بعلم انه لا ثالث لهما بل يكتفي ح بالموافقة الاحتمالية ويحرم المخالفة القطعية
واذا قد عرفت ذلك تبيّن لك انه لا مانع من التخيير مع امكان الجمع بحسب الدلالة
اذ لا يلزم محذور فانّ المفروض ان كلا من الخبرين مما اقول المعصوم ع بهما
بانهما انشاء وامكان الجمع لا يوجب القطع بانهما في الواقع مجتمعان كي لا يبقى محل
للتخيير لاحتمال ان يكون كل منهما امرا فيكونان متباينين ثم انه قده اجاب
عن الأشكال الثاني بانّ وظيفة الامام ع وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي
الّا انّ هذا الجواب يعلّمه تعلم طريق عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع م العمل ح
وفيه انّ ذلك مزيد للأشكال فانّ الجواب عن حكم ما ليس هو المسئول عنه واخفاء
جواب نفس السؤال عين الأشكال فما ذكره تشييد للأشكال لا دافع له والجواب
انّ الاشكال الجيري انما اتى بعض وظيفة المتحير لأجل تعارض الخبرين فاجاب الحجة عج بالتخيير
وليشهد على ذلك فوق انه بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبير فان ابدا
عن انّ السؤال عن الوظيفة عند تعارض الخبرين والا نقول بعض الاصحاب لا يرتبط
له بالسؤال عن حكم الواقعة المسئلة الواقعية فيما دار الأمر بين الوجوب وعدمه
لأجل الاشتباه في موضوع الحكم فقد ظهر عما مرّ انه لا معول على البرائة الأصلية عند
الشك في التكليف مطلقا في الشبهة الحكمية والموضوعية وهذا واضح وقد يتوهم
انه اذا تعلق التكليف بعنوان كلي وحصل من باب المقدمة اتيان كل ما يحتمل ان
يكون فردا له الّا لا يمكن العلم بامتثال الحكم الواقعي وفراغ الذمة عنه ومن هذا
الباب الاستناد الى قاعدة الأشتغال فيما اذا تردد الفائت بين الأقل والأكثر
بناء على انّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان بالأكثر
من باب المقدمة وانت ترى انّ هذا التوهم بيّن الفساد فانّ الاحكام
الواقعية لا تتنجز على المكلّف الّا بعد العلم بها تفصيلا او اجمالا كما في الشبهة
المحصورة وبدون حصول العلم باحد الوجهين يقبح التكليف بالواقع

فلا معنى لوجوب تحصيل الفرد من باب المقدمة فانه ليس في الواقع واجب
متنجز كي يكون ذلك المحتمل مقدمة له نعم المقدمية انما هي بعد تنجز حكم الواقعة
كما في كل من طرفي الشبهة المحصورة فقد تبيّن بحول الله تع انه اذا تردد
الفائت بين الأقل والأكثر فالمعلوم من التكليف انما هو الأقل والأكثر مشكوك
فيه فيحكم بالبرائة فلا وجه لوجوب الاتيان بالأكثر بعد كون المقام مجرى قاعدة
الأشتغال لعدم العلم باعتبار الأقل نعم لو احرز في المقام اصالة عدم اتيان
الواجب في وقته كان له وجه ولو كان فاسدا هذا والمشهور بين علمائنا
قدس الله اسرارهم انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها
ولا اشكال انّ الاكتفاء بالظن مع التمكن عن تحصيل العلم يحتاج الى حجة
ولو لم يجب تحصيل العلم بل كان مقتضى القاعدة هو البرائة قال في الذكرى لو فاتته
صلوات معلومة العين غير معلومة العدد وصلى من تلك الصلوات الى
ان يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البرائة قطعا
الّا بذلك ولو اراد قدّه من غلبة الظن هو الاطمينان بقرينة قوله فلا يحصل
البرائة قطعا وبالجملة فلا اشكال انه اذا لم يعلم كمية ما فات يجب قضاء
المتيقن ويندفع المشكوك بالأصل فكلما دار الأمر بين الأقل
والأكثر كما في الدين المردد بينهما او الفائت المردد بين صلوة وصلوتين
كما لو لم يعلم انّ الفائت هل هو صلوة الظهر فقط او هو مع صلوة العصر
وهكذا في مثل ذلك كله يدفع احتمال الزيادة مع التكليف المتيقن
باصل البرائة كما عرفوا بعض الصور والأمثلة وربما يتخيل انّه اذا حصل
القطع باشتغال ذمته بعدد واشتبه عليه ذلك كان امكنه الخروج عن عهدته
فالأمر كما افتى به الأصحاب من تحصيل الظن القوي او العلم وان لم يحصل ذلك
بان يكون ما علم به خصوص اثنتين او ثلاث واما ان يدعي ذلك فلا يجب احتمال
احتمله فالمرجع هو البرائة والتخيير بانه اذا علم باشتغال ذمته بعدد
فاما

فاما ان يعلم بالعدد ايضا او لا وعلى الثاني فلا متيقن لا محالة وهو الاثنان
فانّ المفروض قطعه باشتغال ذمته بالمتعدد واقل مرتبته فوق الواحد
فلا علم بالعدد ودون شك في العدد امره دائر بين الأقل والأكثر
فيقضي ما تيقنه ويدفع احتمال الأكثر بالأصل كما اعترف به وهذا واضح
لا ينبغي الارتياب فيه وقد يتمسك في المقام باصالة عدم اتيان الواجب فيترتب
عليه وجوب القضاء لكنك تعلم بفساده فانه اولا منقوض بالشك بعد
الوقت فانه اذا شك في خارج الوقت في فوت صلوة منه لا يعتد به بلا اشكال
كما يدل عليه الأخبار وما نحن فيه من هذا القبيل بعينه فانّ ما سوى المتيقن
مشكوك الفوت في خارج الوقت ودعوى عدم شمول ما دلّ على عدم الاعتداد
بالشك بعد الوقت على ما نحن فيه بلينة البطلان وثانيا انّ الأصل فيما نحن
فيه مثبت فانّ المستصحب هو عدم الاتيان ومجرد عدم الاتيان ليس بفوت
فانه قد يستصحب في ذلك العدم الأزلي في الوقت كلما شك في اتيان الواجب
ويترتب عليه وجوب الاتيان في الوقت بل عدم الاتيان في اخر الوقت
ايضا ليس بفوت وانما ينتزع عنوان الفوت من اضافة عدم الاتيان
الى الوقت اي استمرار العدم الأزلي من اول الوقت الى انقضائه وبضاوقته
بانقضاء الوقت فاذا صادف عدم الاتيان مع انقضاء الوقت ينتزع
من ذلك عنوان الفوت وتلك الاضافة امر حادث لا نعلم حدوثه وكان الأصل
عدمه فلا يمكن الحكم باستصحاب عدم الاتيان مع تحقق عنوان الفوت
ان قلت انّ الزمان المعبر عنه بمتى من اللوازم القهرية للحادث فالاتيان
يقع في الزمان لا محالة واذا استصحب عدم الاتيان فقد تحقق منشأ انتزاع
الفوت فانّ عدم الاتيان انما يكون في الوقت لا محالة فالاضافة التي هي منشأ
انتزاع الفوت متحققة مع احراز عدم الاتيان بالاستصحاب فانّ ذلك العدم الأزلي
يستصحب في كل جزء من الزمان قلت انّ الاضافة المذكورة عبارة عن استمرار

العدم الى ان يصادف انقضاء الوقت فاذا هذا هو المنشأ لانتزاع الفوت
وغاية ما في المقام استصحاب عدم الاتيان في كل جزء من اجزاء الوقت واستمرار
العدم ومصادفته بانقضاء الوقت جهة وجودية لا يثبت باستصحاب عدم الاتيان
في كل جزء جزء من الوقت وان كان ذلك في الواقع عين عدم الاتيان في الاجزاء
الا انه لكونه وجوديا لا يثبت بالاصل فان الاصل على ما سلف فتفطن فانه دقيق
وبما يوجب الاصل فيما نحن فيه بالاثر وان لم نقل بموافقة القضاء للاصل لما
انه بامر جديد لان ثبوت القضاء في مثل الصوم والصلوة يكشف عن
استمرار المطلوبية من دخول الوقت الى ان يتمكن فاصل الواجب هو الفعل
الكلي الواقع في الوقت وخارجه والمبادرة في الوقت واجب آخر واذا تعذر
ذلك وجب منفيا لزمان آخر فان اصل الفعل من حيث هو مطلوب
على اي حال في الوقت وخارجه والمبادرة في الوقت مع التمكن واجب آخر
وتعذر امتثال تكليف لا يوجب رفع اليد عن التكليف الآخر فاذا احتمل
فوت صلوات يجب عليه اتيانها فان اشتغال ذمته بها مقطوع وفراغها مشكوك
فيه والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني نعم لو كان المطلق في المقام متحدا
لم يمكن الاستصحاب فان الطلب انما تعلق بالاتيان في الوقت وقد زال بزوال
الوقت ووجوده في خارج الوقت غير معلوم الحال لا اشكال ان المعنى
الذي ذكره الموجه ممكن بل واقع فان التقييد انما يقع على وجهين تارة
يكون ذلك ضعيفا فلا يزول المقيد بزوال القيد ومرجع ذلك الى تعدد المطلوب
فان نفس الفعل على الاطلاق مطلوب وكونه مع القيد مطلوب آخر فاذا زال
القيد تعذر امتثال واجب بقي امتثال الآخر على حاله وهذا كقضاء الاستقبال
كما في اشتباه القبلة مع ضيق الوقت وهكذا تعذر القيام والقراءة وغير ذلك
فان الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصلوة كلها قيود الطلب في مرحلة الامتثال
واخرى يكون التقييد شديدا بحيث يفوت المقيد بفواته ويتحد ثم ثبانه (?)

راسا

واساوهذا كما في الطهارة فانها اذا انتفت بكلا قسميها لا يبقى للصلوة مطلوبية
اصلا لانا اذا لو ابعدنا ما صحة صلوة فاقد الطهورين ومن هذا القبيل التقييد
بالوقت ويكشف عن ذلك ترتب القضاء في الاخبار على عنوان الفوت
فانه لا يتحقق ذلك العنوان الا بزوال اساس الواجب بالكلية ولا يكون
ذلك الا لشدة التقييد والا فزوال كل قيد لا يوجب ذلك الا ترى ان
الصلوة لا تفوت بفوات القراءة او القيام او الركوع فلا يصح ان يكون الصلوة
جالسا انه كلما فات اصل الصلوة تماما او الصلوة مع الاركان اذا الصلوة
مع الركوع فالفوت لا يتحقق الا بانهدام اساس الواجب بالمرة فقد انكشف
من ترتب القضاء على الفوت ان التقييد شديد بحيث يوجب زوال القيد
فوت الطلب المقيد به اصلا وان الامر باتيان العمل في خارج الوقت تكليف
جديد مغاير للتكليف الاول الذي فات نعم ذلك التكليف الجديد متفرع
على الاول بمعنى انه لولا التكليف الاول لما وجب ذلك وانما وجب ذلك بدلا عن
الفريضة الفائتة كما ورد ان لكل من الفرائض بدلا فاذا فعل الواجب ثانيا انما هو
بدل عن الفائت وهذا معنى تفرعه على التكليف الاول وكون القضاء بدلا عن
الاداء معناه الاتيان على مكان الفائت مثله في جميع ما يعتبر فيه من الاجزاء و
الشرائط هذا كله مضافا الى ان الاوقات كالظهر والعصر والمغرب والعشاء
ليست قيودا صرفة بل انما هي اسباب التكليف مميزة للحكم موجبة لتعدده والا
فكل من صلوة الظهر والعصر متحد مع الآخر في جميع الجهات ولا مميز بينهما اصلا
كي يتميز الحكمان المتعلقان بهما مع ان الحكم متعدد وليس ذلك الا لتعدد
منشأ الحكم وهو الظهرية والعصرية فان وصول الشمس الى دائرة نصف النهار
محقق لعنوان الظهرية كما ان زوالها عنها محقق لعنوان العصرية نعم الوصول
والزوال متحدان في الوجود فانها بمجرد وصولها اليها تزول فان الحركة غير قارة الذات

الا ان مفهوم الوصول والزوال متغايران كل منهما منشأ لوجوب اربع
ركعات فكل من صلوة الظهر والعصر ظاهر للوقتين كل منهما يستقل
لان يجب فيها صلوة اربع ركعات فانكشف بعون الله تعالى ان الاوقات
موظفة لهذه الصلوات فهي في الحقيقة عنوان لها ومميزة بعضها عن بعض
فصلوة الظهر او العصر هو الموضوع للحكم فعند زوال الوقت وفواته انما الفوت
موضوع الحكم ولذا ترتب القضاء في الاخبار على عنوان الفوت فافهم ذلك
المطلب الثالث فيما كان دوران الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه ايضا اربع مسائل
الاولى فيما كان ذلك من جهة فقد الدليل على احدهما بالخصوص كما اذا اختلفت
الامة على القولين بحيث علم عدم الثالث ودخول قول الامام في احدهما فيكون (?)
ان في المسئلة على احتمال الواقعة من صنف (?) بان اصالة البراءة وعدمه وجوهها ثلاثة
الاباحة ظاهرا والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا والتخيير الشرعي كما في
الخبرين المتعارضين فيجب الاخذ باحد الحكمين بالخصوص فيتعين في حقه ما اخذه
كما في تقليد المجتهدين المتساويين وقد مر في مبحث العلم انه عبارة عن الانكشاف
والمنكشف قد يكون هو النسبة ويعبر عن ذلك بالتصديق وقد يكون احد
طرفيها فيعبر بالتصور والموضوع للوظيفة العقلية التي توجب اعذار المكلف
انما هو فقد العلم بالمعنى الاول كما ان القاطع للعذر هو ذلك بخلاف العلم
بالمعنى الثاني اجنبي من تلك الجهات لا وجوده يقطع العذر ولا عدمه يوجب ذلك
والعلم لا يصلح الاجمال فقط فانه اما ان يوجد او لا يوجد ولا يمكن ان يوجد من غير ان
يتعلق بشيء معين فالعلم الاجمالي عندهم عبارة عن فقد ان معرفة الموضوع او
المحمول والا فلا معنى للاجمال في العلم التصديقي فانه لا يعقل الاجمال في التصديق
بالنسبة اصلا فقد ظهر من ذلك انه اذا حصل التصديق باصل التكليف تنجز

الواقع

الواقع لا محالة وان لم يعرف الموضوع او المحمول فان العذر قد انقطع بسبب
حصول التصديق فلا بد من امتثال الحكم وقد مر في المبحث المذكور ان
للامتثال مرتبتين الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة
القطعية فالاولى مرتبة الامتثال ان لا نعمل عملا يقطع بمخالفته للواقع وذلك
مع عدم التمكن من المرتبة الثانية والا فلا اشكال في وجوب تحصيل الموافقة
القطعية وظهر ايضا ان اجراء الاصل انما هو وظيفة الجاهل فان المكلف اذا
فقد التصديق واحتجب عن الواقع فلا بد ان يتمسك بما انكشف له اعتقادا
واذا انكشف له الواقع ولو بان توجه اليه التكليف الالزامي ولم يعرف ان
المكلف به هو الفعل او الترك فهو عالم بالواقع وواجد للتصديق وان كان
فاقدا للمعرفة فيحرم عليه المخالفة القطعية كما لو كان عالما بالتفصيل
بوجوب الفعل او حرمته فلا معنى لاجراء الاصل فان وظيفته انما
هو العمل بعلمه ولو لم يعرف الحكم بخصوصه ومقتضى جريان الاصل بالنسبة
الى كل من الحكمين نفي التكليف الالزامي بالنسبة الى الشخص والفرض
حصول القطع بوجوده ومن هنا تبين ان التوقف بمعنى عدم الحكم
بشيء لا ظاهرا ولا واقعا بان يكون مرجعه الى الغاء الشرع لكلا الاحتمالين
فلا يكون في الفعل ولا في الترك باس بحكم العقل لعدم الترجيح كما لا معنى
له فانه مستلزم للمخالفة القطعية تدريجا كما ان محل الكلام ما كان
كل من الوجوب والحرمة توصليا كي يسقط عن التكليف بمجرد الموافقة
والا فلو كان الوجوب تعبديا فلا يجوز للقائل بالاباحة في العقل بها
للزوم المخالفة القطعية العملية مع نقل (?) الفعل لعدم قصد الامتثال
وبالجملة اذا دار الامر بين نوعي التكليف بعد العلم بجنسه فالعقل
يحكم بالتخيير بين الفعل والترك وبايهما ابتلى تعين ذلك في حقه
والا لزم المخالفة القطعية العملية ثم انه لا يحكم بالاباحة فيما دار الامر بين

الوجوب والحرمة وعلى عدم الثالث لعموم ادلة اصالة البرائة لصورة العلم الاجمالي بالجهل بكل من خصوص الوجوب والحرمة ومفاد الادلة اباحة الفعل ظاهرا عند الجهل بالحكم والقاعدة العقلية التي مقتضاها قبح العقاب على الترك او الفعل فان العقل كما يحكم بقبح العقاب على الترك عند الجهل بالوجوب مع عدم احتمال الحرمة وبقبح العقاب على الفعل عند الجهل بالحرمة مع عدم احتمال الوجوب وكذا الحكم به مع الترك او الفعل عند احتمال الحرمة او الوجوب والجواب اولا بالنقض بالشك في المكلف به فانه اذا علم خصوص الحكم من الوجوب او الحرمة وتردد المتعلق بين امرين لا ريب في وجوب الاحتياط فيه حتى عند القائل بالاباحة في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مع انه لا فرق اصلا بين اشتباه الحكم والمتعلق فلو عمت ادلة الاباحة لصورة العلم الاجمالي لعمت لكل من اشتباه الحكم والمتعلق فان وجوب خصوص كل واحد من الامرين غير معلوم وكل ما لم يعلم حكمه فحكمه الظاهري هو الاباحة بمقتضى اخبار اصالة البرائة والقاعدة الذي ذكر التي تجري في اشتباه المتعلق التي وثانيا بالحل وهو ان مفاد اخبار البرائة انما هو معذورية الجاهل بالتكليف والمفروض حصول العلم به في المقام وانما المكلف لا يعرف خصوص الحكم وعدم معرفان ذلك ليس عذرا لا عقلا ولا شرعا بعد العلم بنوع الحكم التكليفي اليه فالجهل انما هو بالنسبة الى الخصوصية واما اصل الحكم فهو معلوم فلا يعقل الامر اي بعد العلم بالتكليف في الاول لزم سلب الشيء عن نفسه واما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فقد عرفت انها ليست دليلا على شيء وانما هي عبارة عن ان عقاب من لا يستحق قبيح وذلك من اوضح الواضحات فهي لا تصلح لان يستدل بها على شيء هذا كله مضافا الى ان القول بالاباحة فيما نحن فيه قول بما يعلم جزما انه

مخالف

مخالف لحكم الله الواقعي فان المفروض انه يعلم ان حكم الله تعالى في المقام حكم الزامي اما الوجوب واما الحرمة وليس فيه ان ذلك فالحكم بالاباحة حينئذ طرح بالكلية الحكم الواقعي واحداث حكم يعلم بخلافه في الشرع وهذا هو البدعة والتشريع المحرم الموجب للكفر والحد لا لان مع ان مقتضى الاباحة جواز الفعل والترك وهو يوجب المخالفة القطعية بل نفس الافتاء بالاباحة مخالفة عملية من جهتين من حيث انه هذا الافتاء عمل معلوم المخالفة للواقع ومن حيث ان البدعة والتشريع عمل محرم والحاصل ان الحكم بالاباحة مع العلم بعدمها في الواقع لا ينبغي ان يصدر عمن نحل الى العلم وقد ادعى بعض فيما نحن فيه وجوب الالتزام والاخذ باحد الحكمين بخصوصه لا بعينه كما سيتضح انه تم قياسا على صورة تعارض الخبرين الذين كل منهما حجة فانه كما يجب الاخذ باحد الخبرين الصحيحين من باب التسليم ثم العمل بما اخذه والتزم به كذلك يجب الالتزام باحد الحكمين المتنافيين ثم العمل بما اخذه وتصدى الشيخ قدس سره لبيان ان وجوب الالتزام بالحكم لا ينافي القول بالاباحة الظاهرية فقال واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد بالشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به انتهى قوله ان اريد وجوب موافقة حكم الله الخ فيه ان هذا الترديد لا وجه له فان وجوب الموافقة لا يمكن ارادته من الالتزام

فلا احتمال لارادته اصلا وانما المراد من الالتزام الذي هو تعيين احد الحكمين في مقام كتعيين احد الدليلين المتعارضين للعمل بمفاده وهذا معنى الاخذ من باب التسليم الوارد في الخبرين المتعارضين لكن هذا القياس باطل لوجود الفارق فان الحكم فيما نحن فيه مردد بين حكمين احدهما مطابق للواقع والاخر مخالف له قطعا والعقل يحكم حينئذ بالتخيير في العمل بايهما شاء بخلاف ذلك تعارض الدليلين فان مقتضى القاعدة هناك الرجوع الى الاصل لتساقط الدليلين عن الحجية بعد التعارض بعد ان كانا حجتين وانما الشارع حكم هناك بالتخيير في الدليلين فالحكم بالتخيير في هذا المقام حكم ثبت على خلاف القاعدة فلا بد ان يقتصر على مورده وكل من الحكمين قد صدر من الشارع في تعارض الدليلين فلا اصل ان لا يتخير المكلف في مقام العمل حكم بالتخيير كما انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يروونه ثقاتنا وبالجملة ان تنقيح المناط في استنباط الاحكام الشرعية والاجتهاد في مقابل النص من شعار العامة وليس ذلك من مذهب الامامية وقد ذمهم ائمتنا فيما ليس للقياس مورد ظاهر منه حيث قال ان السنة اذا قيست محق الدين قوله ان الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون الخ فيه ما عرفت من ان القول بالاباحة مخالفة عملية للحكم الواقعي من وجهين لاجل ان الافتاء بها عمل مخالف له وكذا التشريع عمل محرم لمخالفته للحكم الواقعي ثم قال متصلا بالكلام السابق ومنه يظهر اندفاع ما يقال من ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام في احدهما ثم قال وتوضيح الاندفاع ان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو

متحقق

متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا انتهى اقول انه ملتفت وجوب الالتزام فيما نحن فيه بالمعنى المذكور قد تنزل عن مدعاه الذي ينافي القول بالاباحة ويقول وان لم نقل بوجوب الالتزام في تردد الحكم بين الحكمين لكن القول بالاباحة مرجعه الى طرح الحكم الواقعي فانه لا شبهة في وجوب قبول الحكم الواقعي وعدم انكاره ومقتضى ذلك انه لا يقال ولا يحكم بحكم اخر مناف للحكم الواقعي فان الحكم بحكم اخر مرجعه الى انكار الحكم الواقعي وهذا احق متين لا جواب عنه والجواب عن ذلك بان المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق لعدم توقف الموافقة على قصد الامتثال ففي الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اجنبي عما ذكره القائل فان لتسليم الحكم الواقعي مرحلة والعمل به مرحلة فالتسليم واجب وان كان الشخص فاسقا لا يعمل اصلا فالطرح من حيث هو محرم والقول بالاباحة طرح لحكم الله من حيث هو وذلك محرم وان لم يكن مخالفة عملية فالجواب بانه لا يلزم المخالفة العملية المحرمة لا ربط له بما ذكره القائل من حرمة طرح حكم الله مع قطع النظر عن العمل مع انك قد عرفت ان نفس القول بالاباحة مخالفة عملية كما انها موجبة لها على ما مر قوله والواجب في مقام التدين الالتزام الخ فيه ان الالتزام انما يجب في اصول الدين ولا فرق بين الاصول والفروع الا انه يجب الالتزام والاعتقاد فيها دون الفروع قوله فلم يبق الا وجوب الخ فيه انه لا محل لهذا الكلام فان ما ذكره القائل انما هو بعد التنزل عن وجوب الالتزام باحد الحكمين فليس هنا من يدعي وجوب الالتزام كي يرده بانه لا دليل على وجوبه ثم قال قده ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي الحاصل من ضم الصغرى المعلومة تفصيلا الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده

مع اشتغاله وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب جعل عامة ولو مع الجهل التفصيلي
انتهى وقد عرفت ان التدين والاعتقاد انما يجب في الاصول وليس المطلوب
فيها الا ذلك والفروع لا يطلب فيها الا العمل وهذا هو الفرق بينهما نعم يمكن
ان يجب التدين في الفروع ايضا كما يجب العمل ولا دليل على ذلك نعم التسليم ثابت
فلا يجوز طرح الفروع فلا وجه لوجوب الالتزام بحكم الله الواقعي المعلوم ام
كي يكون وجوب الالتزام بخصوصه لوجوب الحرمة من اللوازم العقلية
للعلم التفصيلي واما حصول وجوب الالتزام بخصوصه لوجوب من ضم الصغرى
معلوم مترامي فكذلك هذا اما علم انه حكم الله الواقعي الى الكبرى وهو قولنا كلما
ما علم انه حكم الله الواقعي يجب الالتزام به فواضح الفساد فان ذلك انما
هو في صورة الشكل الاول والانتيس شكلا حقيقيا لانه لا بد في المقدمتين
ان يكون الاوسط علة للنتيجة او معلولا او يكونا كلاهما معلولا علة ثالثة
حتى يكون العلم بالاوسط سببا للعلم بالمطلوب ومن البين انه لا
علقة بين العلم بالحكم ووجوب الالتزام به فليس في المقام صغرى ولا كبرى نعم
لو كان العلم بالحكم سببا لوجوب الالتزام به كان وجوب الالتزام بخصوص
الوجوب مثلا حاصلا من العقل مستقلا لما ذكرنا وكذلك العجب من قوله وليس
حكما شرعيا ثابتا في الواقع الخ فانك خبير باستحالة الالتزام بخصوص الوجوب
بعينها او الحرمة بعينها مع الجهل بانفسها ثم انه قده ابطل القياس المذكور
عن قياس صورة تردد الحكم بين الحكمين على صورة تعارض الخبرين بانه يجب
في الخبرين الاخذ بكل منهما هذا مقتضى حجية الخبر الصحيح فاذا تعارض الخبران
لا يمكن الاخذ بهما معا فاوجب الشارع الاخذ باحدهما مخيرا في التعيين
وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية وراء التكليف المعلوم تعلقه
اجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك قال ولولا النص لم يكن
القول بالتخيير الفتوى اما صورة تردد الحكم بين الحكمين فلا يجب هنا الا الالتزام

٧٠

بالاصل و اتفاقا هو حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ثم فرع
على ذلك بطلان قياس الصورة المذكورة على حكم المقلد عند اختلاف
المجتهدين المتساويين في العلم في الوجوب والحرمة هذا محصل ما ذكره
في ابطال القياس اقول ان وجوب الاخذ بالخبر الصحيح الواقع في كلام
المتقدمين تعبير عن الحجية كما ان حرمة العمل في تعبيراتهم عبارة عن عدم
الحجية لا ان من جملة التكاليف وجوب العمل بالخبر او حرمة العمل به
ومن البديهي مباينة الوضع للتكليف بالكلية وكذا حكم الشارع
بوجوب الاخذ باحدهما مخيرا فان ذلك عبارة عن بقائهما على الحجية
بعد التعارض وعدم سقوطهما عنها كما هو مقتضى التعارض وقد ذكرنا سر
ذلك وانهم قد ذكروا ان للامام ان يفتي في كل واقعة بسبع وليس ذلك
تكليفا في المسألة الاصولية مغايرا للتكليف الثابت في المسألة الفرعية بالعمل بلا
لما ذكره من الوجه وقد ذكرنا ايضا انه لولا النص لحاكم هناك بالتخيير بمقتضى
القاعدة الرجوع الى الاصل بعد تساقط الدليلين عن الحجية واما تفريع
بطلان قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة
على بطلانه في صورة تعارض الخبرين فلا وجه له فانه انما يصح اذا كان قول
المجتهد طريقا الى الواقع فيكون هناك حكم تكليفي بالنسبة اليه ولا يمكن الاخذ بهما معا
فيجب الاخذ باحدهما كما في الخبرين وليس كذلك فان الشارع لم يجعل قول المجتهد
دليلا على الواقع بالنسبة الى الواقع المقلد ولا يحصل له منه علم ولا ظن ولا يمكن
جعله دليلا فان قول المجتهد عبارة عن فهمه الواقع وتعقله الحاصل من الادلة
بالنسبة الى الحكم الواقعي ويمتنع ان يكون علم شخص دليلا على آخر ومفيدا للعلم
او الظن فلا تعارض بين قولي المجتهدين اصلا نعم قد يتنافيان فالتفريع باطل
لا محالة وبالجملة انه لا معنى لطريقية قول المجتهد الى الواقع و[illegible] الطريق انما هو
بالنسبة الى العالم والجاهل لا طريق له الى الواقع الا انه يستغيب العالم في استنباط

الواقع هذا واما بطلان قياس تردد الحكم بين الحكمين على حكم المقلد عند
اختلاف المجتهدين فلانه لا التزام في المقيس عليه كي يثبت في المقيس فان
الواجب عند تساوي المجتهدين انما هو تقليد احدهما مخيرا في التعيين بمعنى
ارجاع امر الاستنباط الى المجتهد لانعزاله عن تلك المرتبة وهذا المعنى
يحصل بمجرد الرجوع الى رسالته العملية او السؤال عنه او عن نائبه اذا
كان غرضه فهم الحكم في المسألة من هذا المجتهد فيتعين فتواه في حقه ولا
يجوز له العدول الى الآخر المساوي لان ذلك المجتهد فالواجب عند تساوي
المجتهدين انما هو ارجاع الامر الى احدهما بالخصوص وذلك يتحقق بمجرد السؤال
ان كان غرضه فهم الحكم منه فيتعين ذلك الحكم له وان لم يعمل به اصلا فلا وجه
لوجوب الالتزام لقول المجتهد بل لا معنى له فان قوله احتمال في نفسه للواقع ثم العمل
بقوله وظيفة المقلد وان كان مخالفا للواقع ثم قال ره وما ذكروه في مسألة اختلاف
الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه لما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول
الامام عليه السلام بل الظاهر ارادتهم طرح قول الامام عليه السلام من حيث العمل
وقد عرفت ان طرح الحكم الواقعي من حيث هو محرم ولو لم يطرح من حيث العمل
وقد ذكرنا ان الرجوع الى الثالث لا يعقل على ما اليه والعجب انه ايد ما ذكره
بان قول الشيخ بالتخيير الواقعي ايضا مخالف لقول الامام عم في المسألة وانت
خبير بان قول الشيخ ان كان منافيا لقول الامام عم فهو ايضا محرم وذهاب الشيخ
الى ما هو محرم لا يبيح المحرم ثم انه قده بعد ان ضعف في ان ادلة الاباحة
في محتمل الحرمة لا تعم منها ما نحن فيه بل ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب
قال فالاقوى هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في
الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج
اليه في العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب فالقول بامكان
خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وان لم يقع كما ذكرنا في اول مبحث العلم الخ

لكل

عند الشارع حكما ولو لم يتبين واما الحكم الظاهري فمن المستحيل خلو
الواقعة عنه فان في كل مورد اصلا لا محالة وهو الوظيفة لو لم تدل
شيء على خلافه فالاصل الاولي فيما نحن فيه هو الاباحة فلولا الدلالة
على الحكم الالزامي لحكم بالاباحة لا محالة وهذا لا خفاء فيه وفيما دار
الامر بين الوجوب والاستحباب هو الاستحباب فان رجحان
الفعل متيقن وانما الشك في منعه عن النقيض وهو غير ثابت فينفى
بالاصل فيحكم بالاستحباب ظاهرا فلا وجه لخلو الواقعة عن الحكم
الظاهري ثم على تقدير وجوب الاخذ والالتزام بناء الى الحكم التكليفي من
الحكمين الالزاميين اختلف في انه هل يتعين الاخذ بالحرمة او
يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب واستدل على الاول بامور
منها ان الامر دائر بين التخيير والتعيين وحصول الفراغ عن الاشتغال
الثابت مع الثاني لا ريب فيه وعلى الاول مشكوك فيه فمقتضى الاصل
هو الاخذ بالحرمة وهذا ابين الفساد فان الوظيفة في المقام عقلية
والمرجع في تعيينها هو العقل فعند الشك في الوظائف العقلية لا بد
ان يرجع الى العلم او العالم ولا يجري الاصل في كل مشكوك فيه
لو كان وظيفة الشخص مع انما يجري الاصل في الشك في الامور الشرعية
كما نبه عليه الشيخ قده ومنها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة
وفي المقام ان العالم في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي
الوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء
بدفع المفسدة اتم ويشهد بما عن امير المؤمنين عم من ان اجتناب السيئات
اولى من اكتساب الحسنات اقول اولا ان الادلة غير [illegible] حقيقة
في الامور الشرعية ثانيا لو سلمنا فان ذلك مبني على تبعية المصالح والمفاسد
في متعلقاتها وقد ذكرنا غير مرة ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد التي في انفسها

ورده الشيخ قده بانه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما
اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب
ايضا مفسدة والا لم يصلح ان يحدد فوات المنفعة عن الشخص لا يصلح وجها للالزام مح
على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته مفسدة والا لكان اصغر المحرمات
اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلاة اكبر الكبائر الكبائر
وانت قد عرفت ان الاولوية على التقدير تماميتها انما يفيد الاخذ بالحرمة فان
معنى اولوية دفع المفسدة انه مع دوران الامر بين الاخذ بالحرمة تعيينا او
التخيير بينه وبين الاخذ بالوجوب فيتعين الاخذ بالحرمة فان دفع
المفسدة اولى فكيف لا يصلح وجها لنفي التخيير واما قوله لكن المصلحة
فلا يعقل له معنى فانه انما يعلق غرض الشارع بعود المنفعة من حيث هي
الى الشخص وشدة الطلب هو الملزم للفعل على المكلف وان لم يكن
الغرض الا عود النفع المنفعة الى المكلف والاهتمام بالفعل قد يكون
اشد بمراتب من الترك فلا يلزم ان يكون اصغر المحرمات اعظم من
ترك اهم الفرائض ومنها ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب
والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة كما في ايام الاستظهار وعند الشك
في النقاء وكذا المبتدئة فانها تترك العبادة بمجرد الرؤية وهكذا تحريم
استعمال الماء المشتبه بالنجس في الطهارة اقول ان ترك العبادة مع
الشك في النقاء انما هو لاصالة بقاء الحيض وليس حال العبادة دائرا
بين الحرمة والوجوب فان الحرمة مقتضى الاصل ولا احتمال للوجوب اصلا
بحسب الوظيفة فان الاصل هو المحكم فالحكم بترك العبادة ح ليس لتغليب
جانب الحرمة فلا معنى لاستصحاب ترك العبادة واما المبتدئة فلا تترك العبادة
بمجرد الرؤية ما لم يتيقن بكون الدم حيضا فان الاصل عدم الحيضية واما
تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس في الطهارة فانما هو لاجل العلم الاجمالي

بوجود النجس بين الانائين ولا اختصاص له بالطهارة بل يحرم استعمال
الماء المشتبه مطلقا وبالجملة ان حرمة استعمال الماء المشتبه بالنجس ليس لتغليب
جانب الحرمة على الوجوب فانه ليس من امثلة المسالة دوران الامر بين الواجب والحرام
فان الطهارة شرط في الصلاة وليست بواجبة وعلى تقدير الوجوب ايضا ليس
الامر دائرا بين الواجب والحرام فان الوضوء بالماء الطاهر واجب في نفسه
ومع تعذره يرجع الى البدل واستعمال الماء المشتبه بالنجس حرام دائما فمع
انحصار الماء في الانائين يسقط الوضوء لتعذر الماء الطاهر وحرمة استعمال
الماء المشتبه باقية على حالها فليس امر الوضوء بالماء المذكور دائرا بين الوجوب
والحرام فانه حرام لا محالة ولا وجوب له اصلا وقد رد الشيخ قده هذا الوجه
بما لا يخلو عن النظر فراجع كلامه نعم قد اجاد في قوله ان القائل بتغليب جانب
الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لاجل تحصيل الموافقة
القطعية في الحرام ثم على القول بالتخيير فهل هو ابتدائي او استمراري ظاهر
العدول كلما شاء وقد يحتج مع الاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب
الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية ويدفع الاول بما
مر من ان قاعدة الاحتياط لا مجرى لها اذا كان الحاكم هو العقل فانه لا شك
في فان العقل اما ان يحكم بكون التخيير بدويا او بكونه استمراريا والشك
انما هو في الجهات الشرعية فلا مجرى لقاعدة الاحتياط ومن ذلك يظهر انه
لا محل للاستصحاب ايضا لعدم الشك واما استلزام العدول للمخالفة
القطعية فحق ولكن لا مناص عنه وتضعيفه بانه لا دليل على حرمتها في مثل
ذلك ونظيره لعدول المجتهد عن رايه او المقلد عن مجتهده فاسد فان
~~المخالفة القطعية حرام مطلقا~~ والمجتهد انما يعمل برايه ولو كان مخالفا للواقع فهو
معذور الى ان ... واستنبط حكما لا يحتمل خلافه ثم ينكشف ان ما افتى به كان

مخالفا للواقع وكذا المقلد وطبيعة العمل بفتوى المفتي ولو اتفقت
المخالفة فهو معذور فالحق فيه ايضا نظرا لما ذكرنا هو الاول كما هو واضح لا ريب فيه
المسالة الثانية ان يتردد الحكم بين الوجوب والحرمة لاجمال الدليل من حيث
الحكم او الموضوع فالواجب ايضا اول مرتبة الامتثال اعني الموافقة الاحتمالية لعدم
جواز المخالفة القطعية كما في المسالة الاولى المسالة الثالثة اذا
دار الامر بينهما لاجل تعارض الادلة وقد تبين مما ذكر ان الحكم فيه هو التخيير
وان المراد منه هو التخيير الواقعي وقد ورد ذلك في خصوص الخبرين اللذين
احدهما امر والاخر نهي وقد نسب الى العلامة قده ترجيح جانب الحرمة
لما ذكر وقد عرفت فساده والتخيير في المقام بدوي فلا يجوز له العدول عما
التزم به من باب التسليم فان ما يدل على شموله في اول الامر لا اطلاق له بالنسبة
الى الزمان الثاني ولا تعرض له لحكمه اصلا المسالة الرابعة لو دار الامر بينهما
لاجل اشتباه الموضوع كما لو وجب عليه شرب الخل واشتبه الاناء الذي
فيه خل بما فيه خمر وكذا اذا اوجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق
واشتبه حال عمرو من حيث العدالة والفسق فمقتضى تنجز الواقع لاجل
وجود العلم وعدم التمكن من تحصيل الموافقة القطعية وجوب شرب
احد الانائين وترك الاخر فيحصل الموافقة الاحتمالية بالنسبة الى ٢ المثال الاول مح
كل من الحكمين ولا يكون مخالفة قطعية لاحدهما او الاكرام او عدمه في المثال
الثاني وقد يمثل باشتباه الحليلة الواجب وطيها بالاجنبية وهو فاسد
فان الحكم فيه تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية وقد اورد الشيخ رحمه
على المثال الاول بان الحكم فيه عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين
اصالة الاباحة وعدم الحلف على شربه وقد عرفت انه لا مجرى للاصل
مع وجود العلم فبعد حصول العلم نوعي بان احد الانائين واجب الشرب
والاخر محرم الشرب فلا مجرى لاصالة عدم وجوب الشرب ولا لاصالة الاباحة

هذا هو الكلام فيما دار الامر بين الحرمة وغير الوجوب وبالعكس وبين
الوجوب والحرمة واما دوران الامر بين الكراهة وغير الاستحباب
وعكسه وبين الاستحباب والكراهة فيعلم بملاحظة المقامات الاولى
فان الاصل في الصورتين الاوليين عدم تعلق الطلب بالترك
او الفعل وان كان غير الزامي فيحكم بالاباحة وهذا الاصل هو
اصالة البراءة عن الحكم التكليفي الذي يجري في الاحكام الشرعية حتى
الاباحة وقد ذكرنا انه ليس اصلا وراء الاستصحاب وبذلك ظهر
ما فيما ذكره الشيخ قده حيث قال انه قد يستشكل فيه لان ظاهر
الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام
وانت خبير بانه لا دلالة في ادلته على نفي العقاب اصلا واما اذا دار الامر
بين الاستحباب والكراهة فله الفعل والترك ولو شاء ان لا يخالف احد
الحكمين قطعا لا يعدل عما اختاره اولا هذا الموضع الثالث في الشك في
متعلق التكليف مع العلم بنفسه نوعا او فيه فلانه مطالب المطلب الاول
في دوران الامر بين الحرام وغير الواجب وفيه مسائل اربع الاولى لو علم التحريم
واشتبه الحرام من جهة اشتباه المصداق الخارجي والحرام المشتبه اما منحصر
في امور محصورة كما لو دار بين امرين مثلا او في امور غير محصورة وسيتضح معنى هذه
العبارة انشاء الله الاول يقع الكلام فيه في مقامين احدهما جواز ارتكاب
كلا المشتبهين وطرح العلم الاجمالي وعدمه يعني حرمة المخالفة القطعية وعدمه
والاخر وجوب اجتناب الكل وعدمه اعني وجوب الموافقة القطعية وعدمه
وتقديم الشبهة المصداقية في البحث لاهمية مسائلها ووضوحها عن الشبهة
الحكمية اما المقام الاول فقد تبين الحال فيه في مبحث العلم وقد مر هناك
ان العلم حجة بالذات في مرحلة التنجز وهذا المعنى لا يقبل الجعل نفيا او اثباتا
فالعلم يؤثر التنجيز لا محالة في المرحلة الثالثة لارتفاع الجهل الذي هو موضوع

فانه عين الوصول الى الواقع وبعد تحقق ذلك لا يختفي حجاب بينه وبين
الواقع فهو القاطع للعذر فالحجية في العلم عبارة عن كونه نفسه فح سلب
التنجز عن العلم حينئذ الى سلب العلم عن العلمية واستحالة سلب الشيء
عن نفسه اظهر من استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولذا قلنا
ان حجيته غير قابل للجعل نفيا واثباتا فان الشيء نفسه لا محالة فالمؤثر في التنجز
هو هذا اى الوصول الى الواقع وهذا المعنى كلما وجد ترتب الاثر عليه قهرا
ولا يمكن ان يتصف بالاجمال اصلا فانه كلما وجد فهو هو فلا يعقل الاجمال له
نعم قد يجتمع ذلك مع المعرفة بان يعلم النسبة ويعرف طرفيها وقد يكون
فاقدا لمعرفة احد الطرفين او كليهما فيوصف العلم عندهم في الاول بالتفصيل
وفي الثاني بالاجمال مع انه لم يتفاوت حال العلم بمعرفة طرفي النسبة وعدمها
ولا مشاحة لنا في الاصطلاح وانما الغرض التنبيه على انه لا يختلف حال
العلم بكونه واجدا للمعرفة او فاقدا لها فالعلم اذا كان مؤثرا للتنجيز دائما
والا لزم سلب الشيء عن نفسه فكونه فاقدا للمعرفة في التمام يجب
الاحتياط ولا يكتفى بالموافقة الاحتمالية ويحرم المخالفة القطعية لعدم
امكان سلب العلم عن كونه علما وحكي عن ظاهر بعض جوازه ويظهر من شرذمة
ويتمسك في ذلك بقولهم كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام وقولهم كل شيء فيه
حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وذلك مثل الثوب يكون
عليك ولعله سرقة او امة تحتك ولعلها اختك او رضيعتك او عبد مشترى
ولعله حر قد باع نفسه او قهر فبيع او خدع فبيع الحديث فان اطلاقها يشمل الا
مع العلم الاجمالي فان الشارع جعل الحل مغيى بمعرفة الحرام بعينه ولم يتحقق
ذلك في المعلوم الاجمالي فالمكلف وان كان عالما باصل التكليف لكنه جاهل
بالمكلف به فقد اعذره الشارع لجهله وعدم معرفته بالمكلف به هذا محصل
ما يستفيده البعض ويستدل عليه بهذه الروايات وايده الشيخ قده بان اطلاق
الامثلة

الامثلة المذكورة في الرواية يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم
الاجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة اقول قد ظهر مما بيناه انه لا يعقل
الاعذار مع عدم معرفة المتعلق فان الجهل الذي يعذر صاحبه هو الحجاب
عن الواقع ولذا يرتفع ذلك بانكشاف الواقع عليه فلا عذر له من قبل الجهل
وليس في الواقع عذر آخر والجهل بالمتعلق ليس عذرا لا عقلا ولا شرعا
ولا يعقل الاعذار به فان مرجع جعله عذرا الى نفي التنجيز عن العلم وقد
عرفت انه علة تامة له فالاثر مترتب عليه قهرا بل قد عرفت انه لا معنى لكونه
منجزا الا كونه علما فنفي التنجيز عنه مرجعه الى نفي العلم عن نفسه وهو بديهي
الاستحالة فلو ورد نص صريح في الاعذار للجهل بالمكلف به فلا يجدي نفعا
مع وجود هذا البرهان القطعي واما ما استدل بها من الروايات فلا دلالة
فيها على مدعاه اصلا اما اولا فلان الروايات التي يستدل بها في المقام مفادها
واحد وان اختلف عباراتها والرواية التي ذكر فيها الامثلة صريحة في الشبهة
البدوية بقرينة الامثلة فان احتمال السرقة في الثوب وكون المرأة اختا او
رضيعة او بيع الحر نفسه لا يكون الا بدويا ولذا حكم الامام بانه لا يحكم
بالحرمة بمجرد الاحتمال وقد يتفق ان ينشأ ذلك الاحتمال من العلم الاجمالي
لكن الشبهة انما تكون غير محصورة وهذا ايضا في حكم الشبهة البدوية فلا اطلاق
في الروايات كي تشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي ومن هنا ظهر ان الامثلة المذكورة
تابيد لنا لا للبعض كما ذكره الشيخ ره واما ثانيا فلان قولهم كل شيء حلال حتى
تعرف انه حرام وقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
منه لا دلالة فيه على حلية المشتبه مع العلم الاجمالي فان المعلوم بالاجمال ايضا
شيء علم حرمته وعرفها ولو معرفة اجمالية بل لا يتم ايضا قوله بعينه في الرواية
الاولى فان المعلوم بالاجمال ايضا حصل المعرفة به نفسه فان كل شيء حصل
المعرفة به ولو اجمالا فقد حصل المعرفة الاجمالية بنفسه لا بغيره فالرواية لا

والثانية مع قطع النظر عن قوله بعينه لا دلالة فيها على المدعى باعتراف الشيخ
واما معه فللرواية الثانية ظهور في ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه وليس
ذلك بمتحقق في المعلوم الاجمالي لكن هذا الظهور ظهور بدوي لا استقرار
له فانه يظهر بعد التامل ان الاتيان بلفظ التاكيد ليس لاعتبار معرفة شخص
الحرام بل لبيان ان مجرد معرفة الكلي وانه يقع في الخارج على قسمين قسم منه
حرام وقسم حلال لا يكفي في الحرمة بل لا بد من معرفة الحرام الموجود في الخارج نفسه
ولو اجمالا فان الشيخ قده ان مقتضي الحرمة موجود فان ادلة الاحكام الواقعية
تعم للمعلوم بالتفصيل والمشتبه بين امرين او امور لوضوح ان قول الشارع
اجتنب عن الخمر يشمل الخمر المعلوم تفصيلا والمشتبه بين الانائين فلو جاز
المخالفة القطعية في المشتبه لزم تخصيص دليل الحكم الواقعي على العلم
بالتفصيل ولا وجه له والفرض لزوم خروج الفرد المعلوم بالاجمال عن كونه حراما
واقعيا وانت خبير بانه لم يدع احد التخصيص والعموم غير قابل للانكار وانما يدعي
ذلك البعض معذورية الجاهل بالمكلف به فلا يلزم له ان يمنع من المعذورية
ومعذورية المكلف لا يوجب التخصيص في ادلة الاحكام الواقعية فانه لا اشكال
في معذورية الجاهل بالواقع والادلة تشملها قطعا وكذلك الشبهة المحصورة وهذا
الذي ذكرناه قد اورده الشيخ على نفسه فاجاب بان الحكم الظاهري لا يقدح في
مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية
المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه
طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم
بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب
الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل
لوجوب الاطاعة انتهى محصل الجواب ان الحكم الظاهري اذا طابق الواقع
فهو عينه وان خالف الواقع فمرجعه الى معذورية الجاهل كما في الاصول او الى
بدلية

بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه كما هو الحال في الطرق هذا
كله مع جهل المكلف بمخالفة الحكم الظاهري للواقع واما مع علمه بالمخالفة فلا يعقل
الحكم الظاهري فان مع علمه مقتضي علمه بالحكم الواقعي الامتثال به وللنظر فيه مجال
فان الحكم الظاهري ليس حكما حقيقيا وانما هو شبيه الحكم وحقيقته في جميع الموارد
متحدة اعني معذورية وهذا معنى لا معنى له الا اللفظ سوى ذلك في الطرق
العقلية والشرعية فالمكلف قد يكون جاهلا بمخالفة وظيفته للواقع وقد يعلم بها
كما في العاجز عن القيام مثلا فان المفطر في شهر رمضان يعلم بان الواجب عليه في
الواقع هو الامساك مع انه يباح له الاكل والشرب فالحكم الظاهري ليس
منحصرا بمورد الجهل بالمخالفة في المقام وان كان المكلف يعلم بمخالفة حكمه الظاهري
للواقع وانما الشارع اعذره للجهل بمتعلق التكليف فلا يلزم محذور فان
الحكم الظاهري ليس حكما مجعولا حتى يقبح من الشارع جعل كلا الحكمين مع علم المكلف
بالمخالفة مع انه يرد ذلك في العاجز وامثاله ايضا واما بدلية الحكم الظاهري عن
الواقع او كونه طريقا اليه فلا يتعقل له توجيه فان مرجع البدلية عن الواقع الى انه
اذا قام البينة على كون الاناء الذي هو خمر في الواقع ماء فيحكم باباحة شربه حلال
بدلا عن الاباحة الثابتة في الواقع للماء مع ان الحكم المجعول للخمر في الواقع هو
الحرمة مع قطع النظر عن العلم والجهل بل الخمر من حيث هو حكمه الحرمة دائما
فالحكم بالحلية عند الجهل بدلا عن الاباحة الواقعية الثابتة للمايع الآخر تنافيهن
بين لا مدفع له فان ذلك جعل حكمين متنافيين لموضوع واحد مع ان اصل البدلية
مما لا معنى لها فانه اذا تعذر بالعلم والجهل فللشارع ان يجعل للمجهول حكما منافيا
لحكم المعلوم ابتداء من غير ان يجعل حكم المجهول بدلا عن الحكم المجعول لموضوع
آخر مع ان اثبات حكم موضوع لموضوع آخر بدلا لا يعقل واما الطريقية الى الواقع
فاوضح فسادا فان الطريق الى الواقع انما هو نفس الطرق واما الحكم الظاهري
المترتب عليها فلا يصلح للطريقية فان وجوب الاجتناب عن العصير في الجزء

حرمته وبما استقر قبل ذهاب المستدلين لا يصلح لأن يكون طريقا إلى الواقع بل الطريق
إليه هو نفسه تلك الجزئية بالجملة لجهالة تفكيك مع اسناد الحكم الظاهري بارتجاعه
إلى المعذور وبتقريب ذكائه الأصول وإلى البدل ليتبرأ الطريقية إلى الواقع في كل
آخر كان الطرق الجعل لم يكشف عن خفاء حقيقة الحكم الظاهري مطلقة تلك
بحرمة وأنه جعله حكما مستقلا في قبال الحكم الواقعي وقد عرفت أنه لا معنى له إلا الغفلة
وعدم العلم وبتقريب جميع الموارد وقد لزم إما مع علم المحكوم بالمخالفة الحكمية أن
ذلك لا يكون جوابا عن الخصم فإنه يدعي أن العلم بأصل التكليف مع الجهل
بالمكلف به مثل الجهل بأصل التكليف فكما أن المكلف في الأول معذور يقتضي
العقل كذلك معذور في الثاني بمقتضى الشرع فالشبهة ما لا يهدم أساس دعوى
الخصم وأجاب بالارتباط له بما هو أنه أجاب بعموم أدلة الأحكام مع أن الخصم
لم يكن يدعي التخصيص ووقع في المجاز لوقاويز وجمع لفتن بما استدل به من حرمة
ارتكاب كل واحد من طرفي الشبهة في العلم الإجمالي ومحصل الاستدلال أن الذي
يقبح من الشارع إنما هو الأذن في العصيان وذلك لا يتحقق إلا مع علم المكلف
حين الارتكاب بحرمته فعلا وأما الأذن في تحصيل العلم بالمخالفة بأن يأذن
في فعل لا يعلم حين الارتكاب بحرمته وإنما يعلم بعد الارتكاب بمخالفته علم للواقع
فلا قبح فيه كما وقع نظائره في الشرع فإن المصحح لارتكاب جميع أطراف الشبهة
الغير المحصورة مع وجود العلم الذي هو علة تامة للتنجيز ليس إلا أنه لا يعلم بكون
ما يرتكبه محرما حين الارتكاب إلا فلا قبح لمخالفة العلم بارتكاب جميع الأطراف
أو مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه ومن هذا القبيل الأذن في ارتكاب الشبهات
البدوية مع علم المولى بأن المكلف يعلم بعد الارتكاب بالمخالفة وعدم قبح الإذن
الأذن إنما هو بعد علمه بالمخالفة حين الارتكاب وهكذا الحكم بالتخيير الاستمراري
بين الخبرين أو فتوى المجتهدين فإذا علم بمخالفة العلم الإجمالي لعدم العلم
بالمخالفة حين الارتكاب في هذه الموارد فيجوز في الشبهة المحصورة أيضا

إذا

إذ الكلام الارتكاب على التدريج لعدم العلم بالمخالفة حين ارتكاب كل واحد من
طرفي الشبهة ثم أجاب عن ذلك بأن أذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي
أيضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم لأن إيجاب العقل حينئذ الاجتناب
عن كلا المشتبهين نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا
ظاهريا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فإذن الشارع في أحدهما
لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي
فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب
وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين وأنت خبير بأنه قد صادر
في الجواب ولم يزد على إعادة المدعى فإن إيجاب العقل الاجتناب عن كلا
المشتبهين عين ما أنكره الخصم واستدل على فساده بأن الحرام هو الأخذ
بمجرد العصيان لا مجرد المخالفة إذا علم بها بعد الارتكاب فهو قد لم يجب عن ذلك
ولا عن النقوض المذكورة وإنما اكتفى في الجواب بإعادة أصل المدعى مع أنه
لا وجه له مع قطع النظر عن برهان الخصم ونقوضه فإن إيجاب العقل الاجتناب
يجيب في الشبهة المحصورة بحيث يقبح من الشارع الأذن في أحدهما مع ترك
الآخر بدلا إلا معنى له فإن العلم وإن كان يؤثر التنجز بالنسبة إلى المرتبة الأولى
والثانية أعني حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية إلا أنه بالنسبة
إلى الأولى علة تامة فلا يقبل المنع وبالنسبة إلى الثانية مقتضي معروف فللشارع
أن يأذن في ارتكاب أحد المشتبهين فقط فإن الذي يوجب سلب الشيء عن نفسه
إنما هو الأذن في كليهما لا أحدهما نعم إذا لم يأذن الشارع في الارتكاب فالعقل
يستقل في إيجاب الاحتياط فإن العلم الجامع لعدم العذر فإن ضاق لخوف العقاب
في ارتكاب كل من الطرفين لاحتمال كل منهما لأن يكون مصداقا للحرام والفرض
انتفاء ذلك الاحتمال لوجود العلم مستتبع لاحتمال العقاب ولا مؤمن يتكل عليه
فيجب الاحتياط لا محالة ثم العجب أنه سلم دعوى الخصم من جواز المخالفة القطعية

إذ الكلام الارتكاب على التدريج إلا أنه قد أنه لا يحسن الأذن من الشارع إلا
مع جعل أحدهما بدلا عن الحرام الواقعي كي يكون أحدهما محرما ظاهريا حين ارتكاب
الآخر فيجوز ارتكاب كل منهما تدريجا مع جعل الشارع أحدهما بدلا ظاهريا عن
الحرام الواقعي في الاجتزاء بالاجتناب عنه فلا يلزم المخالفة القطعية بفعل كلا
المشتبهين فإن كلا منهما يتلبس بلباس الحرمة حين ارتكاب الآخر
وذلك كما ترى مما لا معنى له فإنه كيف يتصور بدلية ما هو حلال في الواقع عن
الحرام الواقعي مع جعل تعيين الحرام موكولا إلى اختيار الشخص من الجانب
فإن البدل المجعول لم يتعين عند الشارع قبل التعيين باختيار المكلف واستمرار
التخيير في المخالفة القطعية بعد أن لم يكن مع جعل البدل وقد ذكرنا طرق الجواب
عن الاستدلال على جواز الارتكاب لكلا المشتبهين تدريجا فإنه وإن لم يعلم بالمخالفة
حين الارتكاب كي يتحقق المعصية لكن احتمال الضرر قائم في كل من الطرفين فإن
اشتباه مصداق الحرام مع العلم بنفس الحرمة أوجب احتمال العقاب في ارتكاب كل منهما
ولا مؤمن فإن المؤمن هو الجهل كما في الشبهات المجردة عن العلم وقد زال بوجود العلم
وبالجملة أن الملاك في العلم الإجمالي إنما هو على الاحتمال فإن كان احتمال الحرمة مستتبعا
لاحتمال العقاب لعدم المؤمن وقوة الاحتمال فلا إشكال في وجوب الاجتناب كما في الشبهة
المحصورة فإن كان هناك مؤمن فلا احتمال للعقاب كما في الشبهة البدوية وقد عرفت أن المؤمن
هو العلم بأصل التكليف والمفروض أنه جاهل به رأسا أو كان يعلم بمخالفته للواقع بعد
ارتكاب جميع الشبهات البدوية وهكذا إذا ضعف الاحتمال وصار بحيث لا يعتد
به من السفهاء والمجانين فلا أثر للاحتمال كما في الشبهة الغير المحصورة
فإن كثرة الاحتمال الأطراف صار الاحتمال بحيث لا يعتد به العاقل نعم إن كان
الشخص يخالف الواقع في ارتكاب جميع الأطراف إلا أن ذلك ليس لسلب الحجية عن العلم
فإن العلم حجة لا محالة لكنه إذا اجتمع مع فقدان المعرفة فالمناط هو الاحتمال فإن كان
مستتبعا لاحتمال العقاب فيجب الاجتناب لا محالة وإلا فلا كما إذا أكثر أطراف الشبهة فالعلم
الإجمالي لكونه موجبا للخوف في ارتكاب المحتمل لا يجوز ضعفا مما لقلته وإذا لم يوجب الضعف

الاحتمال

الاحتمال فلا بأس بالمخالفة فقد تحصل أنه لا معنى للنقض بالشبهة الغير المحصورة و
الشبهة المجردة التي يطلع العبد بعد الارتكاب بالمخالفة وأما حكم الشارع بالتخيير
الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين مع القطع بمخالفة أحدهما للواقع فالجواب
عنه بعد تسليم التخيير الاستمراري أن كلا من الخبرين أو فتوى المجتهدين حجة فالمكلف
إذا أخذ بكل منهما فإنما يعمل بمقتضى وظيفته ونحوه وإن كان جازما بمخالفة أحدهما للواقع إلا
أن كلا منهما حجة يجوز له العمل به حتى لو لم يكن إلا بما يجوز له الارتكاب به شرعا وهذا نظير ما
لو قامت البينة الاعادة على حلية واحد بالخصوص من المشتبهين فارتكبه ثم قامت بينة
أخرى عادلة على حلية الأخرى أن الحرام هو ما ارتكبه أولا فلا إشكال في جواز ارتكابه
فإنه إنما يعمل في كل من طرفي الشبهة بالعلم الشرعي التنزيلي ثم إنه قد أنه لما سلم دعوى الخصم
وأنه يجوز الأذن في ارتكاب المشتبهين تدريجا لكن مع الأمر بالاجتناب عن الآخر
كي يكون بدلا ظاهريا عن الحرام فاستشكل عليه الآخر فأورد على نفسه بأنا إذا فرضنا
المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجا ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب
عن الآخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الأذن في كليهما
إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال ومحصله أنه لا حاجة إلى جعل
البدل لأن الغرض وهو عدم ارتكابهما دفعة واحدة حاصل في الفرض فلا حاجة إلى جعل البدل
وأجاب بأن الأذن في فعلهما في هذه الصورة أيضا ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان
الواقعي المحرم لما تقدم من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده
في المشتبهين لا يصح الأذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعي
ومعناه المنع عن فعله بعده وأنت خبير بأن ذلك أيضا مصادرة في الجواب فإنه قد
لم يزد شيئا على المدعى فكان له أن يجيب عما أورد على نفسه بأن الغرض من
جعل البدل توكيل تعيين الحرام إلى الشخص فإنه إذا اشتبه الحرام لا يتعين
إلا بجعل فإن محض ترك الآخر لا يكون اجتنابا عن الحرام إلا بعد تعيينه في الحرمة ولا ذلك
يحتاج إلى جعل البدل كي يكون التعيين باختيار الشخص فتأمل ثم أورد على نفسه بأن

المخالفة القطعية فوق حد الإحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال
القائل في مقام الإقرار هذا لزيد بل لعمرو فإن الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع
أن أحدهما أخذ للمال بالباطل وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمته من
يد عمرو مع علمه بأن أحد الأخذين لغير حق وأن مال الغير بغير إذنه وكما لو قال هذا لزيد بل لعمرو
بل لخالد حيث أنه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته
بقيمتين مخالف للواقع قطعاً انتهى أقول قد ذكرنا أن العلم بالتكليف عند عدم معرفة
المكلف به إنما يؤثر في جعل المحتمل موضوعاً للحكم الظاهري فالأثر إنما هو للاحتمال
لأجل وجود العلم فإن العلم بالحكم قد أوجب كون الاحتمال في كل من الطرفين مستتبعاً
لاحتمال العقاب في تقدير ارتكاب كل من الطرفين وقد عرفت أن الاحتمال في الشبهة
الغير المحصورة ليس له هذه المنزلة فالعلم لا قصور فيه في التأثير وإنما الاحتمال لا يعتنى
بشأنه وهذا ليس مخالفة للعلم فإن مخالفته عبارة عن مخالفة الحكم التكليف المتوجه
إلى الشخص بسبب العلم وليس في الشبهة المحصورة تكليف متوجه إليه كي يخالفه كما عرفت
فالعلم بالحكم لا إيجاب تنجزه عليه لا يكون مخالفته ولا مجرد العلم بالحكم مع عدم توجهه إلى
الشخص لا بأس بمخالفته كما في واجدي المني في الثوب المشترك بينهما فإنه لا يجب
الغسل عليهما مع علمهما بأن هناك حكماً متعلقاً بواحد منهما وذلك إنما هو لعدم توجه
التكليف على جميع التقادير عليهما وهكذا الحال إذا كان أحد المشتبهين خارجاً عن الابتلاء
قبل العلم أو بعده كما إذا علم بنجاسة ثوبه أو ثوب قيصر فإنه لا يرتبط بها التكليف
على تقدير واحد فلا يتوجه التكليف إليها على جميع التقادير فليس ذلك مخالفة للعلم قطعاً
وأما حكم الحاكم فهو تابع لحكم المحكوم له ومقتضى نفوذ كل إقرار لكل عاقل على نفسه
استحقاق المقر له بما أقر به بحسب الظاهر ومعنى استحقاقه له جواز تصرفه فيه بما شاء
فالحاكم إنما يعلم بمخالفة أحد حكميه للواقع لا أن الحكم الظاهري هو الحكم لكل
منهما بالاستحقاق فليس عليه تكليف يخالف به فإن وظيفته الحكم بالاستحقاق
في الظاهر وبالجملة أن مقتضى قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به أنه إذا أقر
لواحد بعين يتعين ذلك العين له بحسب الإقرار فيجب على المقر إعطاؤه له وإن كان

بعلم

يعلم أن العين مستحق للغير فإن ذلك مقتضى حجيته للمغصوب كما هو في محله
وهذا تكليف بينه وبين ربه فإن امتنع عن ذلك بعد إقراره فللحاكم إجباره على الأخذ
وإن علم الغير بكونه مستحقاً للغير ثم إذا أقر ثانياً بهذه العين لشخص آخر فيضمن
بالبدل الحقيقي من المثل أو القيمة لأن المقر له أولاً استحق تمام العين فيكون
إقراره الثاني بالعين إقراراً في حق الغير فلا ينفذ في العين وإنما يغرم البدل لأن
مرجع نفوذ إقراره على نفسه إلى الإقرار بالإتلاف حق من أقر له ثانياً أو ثالثاً وهكذا
فيجب عليه بمقتضى نفوذ إقراره على نفسه أن يغرم البدل وليس حكم الحاكم إلا بيان
وظيفة المقر بالنسبة إلى المقر له وقد عرفت أن وظيفته في مرحلة الظاهر هو غرامة
العين والبدل وإن كان العين ملكه في الواقع الحاصل أن مقتضى قاعدة العدل
والإنصاف أن يحكم الحاكم على أخذ العين والبدل فإنه لو حكم لواحد دون آخر
لكان ترجيحاً بغير مرجح وإن لم يحكم لواحد منهما لزم تضييع الحق بينهما لاستحقاق كل من
أقر له بموجب إقراره إما مع العين كالأول أو من أقر له إما القيمة كالثاني وهكذا وذلك التخصيص
إنما هو لنفوذ الإقرار الذي هو من شؤون السلطنة على النفس وهذا الحكم
من الحاكم منطبق على الميزان الشرعي كما هو واضح بخلاف الشهادة فإنه إذا ادعى
الاثنان على واحد وأقام كل منهما بينة عادلة فلا يجوز للحاكم الحكم فإن البينة
لكونها ناظرة إلى الواقع يقع فيها التعارض فتتساقط البينتان بعد تعارضهما فلا
يبقى طريق شرعي لحكم الحاكم وإن كان يعلم بالخصوص بأن أحد المدعيين محق
والآخر باطل وكذا لا يجوز له الحكم أيضاً إذا علم بفسق أحد الشهود في مورد
خاص أو في موردين أما الأول فواضح وأما الثاني فإنه يعلم إجمالاً بأن أحد حكميه في
الموردين باطل وليس له وظيفة ظاهرية في قبال الواقع كما في مسألة الإقرار
وبالجملة أن مخالفة العلم في الموارد المذكورة لا تنافي كونه علة تامة للتنجز
فإنه ليس معنى علّيته أنه لا يجوز مخالفته قط كي يرد النقض بما ذكر بل معنى
كونه علة تامة للتنجز أن العقاب الناشئ عن الجهل قد ارتفع بسبب العلم ويستحيل

الأعذار من تلك الجهة وإن كان معذوراً من جهة أخرى كالعجز وبالجملة أن المستحيل
إنما هو مخالفة العلم بالتكليف وأما العلم بمخالفة الواقع إذا لم يصادف العلم
بالتكليف فلا إشكال في مخالفته بل التكليف هو المخالفة لا محالة كما في
مسألة الإقرار لشخصين أو أكثر فإن الحاكم إذا أخذ عين المال والقيمة يعلم
بأن أحد الأخذين باطل ومع ذلك يجب عليه إجبار المقر على أخذ كل من المال
والقيمة فإنه لو لم يحكم أصلاً لزم الإتلاف حق كل منهما ولو حكم لواحد دون الآخر
لزم الإتلاف لحقه فمقتضى القاعدة الشريفة أعني قاعدة العدل والإنصاف
بأخذ العين لمن أقر له أولاً والقيمة لمن أقر له ثانياً إن قلت إنه إذا أقر بمال
معين لاثنين أو أكثر فمقتضى القاعدة الشريفة هو التنصيف أو التثليث
أو التربيع وهكذا كما إذا دار أمر العين الخارجي بين اثنين أو أكثر أو بين
جهتين أو أكثر كما إذا دار أمر المال بين الملك والوقف أو بين الخمس والزكاة
فإنه لا ريب أنه يقسم العين الخارجي بحسب الأطراف والجهات وكذلك
الأمر فيما لو كان لواحد عند الودعي درهم ولآخر درهمان فتلف عنده أحد
الدراهم فإنه يقسم الدرهم الواحد بينهما بالتنصيف بمقتضى القاعدة الشريفة
فيكون لصاحب الدرهم نصف درهم ولصاحب الدرهمين درهم ونصف ومن
هذا القبيل العين المقر به لاثنين أو أكثر فإنه يكون مثل العين الخارجي
المردد بين شخصين فلم لا يقسم ذلك بحسب الأطراف قلة وكثرة قلت فرق
بين ما ذكرناه وما به من أن مقتضى نفوذ الإقرار استحقاق المقر له أولاً
تمام العين الخارجي فإذا أقر به ثانياً لآخر فيكون ذلك إقراراً في حق
الغير فلا ينفذ إقراره في العين بل بمقتضى نفوذ إقراره يضمن البدل الحقيقي
من المثل أو القيمة ومن هنا ظهر أن اعتبار الإقرار ليس من جهة الكشف كما في البينات
فإن اعتبارها إنما هو لكشفها عن الواقع ولذا يقع التعارض بينها كما إذا قامت البينة
مع أن العين الخارجي الذي في يد زيد لعمرو وقامت الأخرى مع أنه لخالد فيتعارضان

ويتساقطان

ويتساقطان فإن احتمل من بيده المال أنه يكون لثالث أو تردد أمر المال بين الثلاثة
أو أكثر فإن كانت الشبهة محصورة فيقسم المال على المحتملات بالسوية وإن كانت الشبهة
غير محصورة كان مجهول المالك وأما إن كان من جهة الإقرار فيفهم جهة الكشف لم يتفاوت حال
العين الخارجي المقر به لاثنين مع ما علم من طريق آخر كونه لأحد الشخصين فإنه
يحكم هنا بالتنصيف بخلافه في الإقرار وهذا هو البرهان على أن اعتبار الإقرار
ليس لأجل الكاشفية وإلا لم يختلف الفروع مع اتحاد غاية الاختلاف فإنه إذا أقر
لاثنين بالمال الذي تحت يده وباشتغال ذمته فمقتضى القاعدة الشريفة أن يكون
العين للمقر له أولاً والقيمة للمقر له ثانياً ولكن إذا علم الأخذ الذي لكليهما بخلاف ما لو علم
من الخارج أن المال الذي تحت يده إما لزيد أو لعمرو وكذا إذا علم أن ذمته مشغولة
لأحدهما فلا ريب أنه ينصف كل من العين والدين لتردد أمر المال
بينهما فهذا النحو من الاختلاف في هذا الفرض وغيره إنما هو لخصوصية الإقرار في
خصوص بعض الموارد وإلا فلا يتحقق أولاً لانكشاف الحاصل من الإقرار وغيره كما إذا
علم بأن أحد العينين الذي في يده لزيد فإنه لا ريب أن هنا يجري القرعة فبابها
القرعة هو التقسيم ولكن الأصل لو كان منشأ التردد هو الإقرار بأن أقر بأحد العينين
لزيد ثم أعرض عنه فأقر له بالآخر فإنه لا مناص إلا من القرعة وكذلك لو علم باشتغال
ذمته بدرهم أو دينار أو أقر بأحدهما أولاً ثم بالآخر فيتفرع في الفرع كما لو علم بأن
إحدى زوجتيه مطلقة أو أقر بطلاق إحديهما وبالجملة أن العلم بالتكليف لا يكون
مخالفته قطعاً وأما مجرد العلم بمخالفة الواقع فقد وقع مخالفته كثيراً نعم إنما الشأن
في معرفة أن العلم بمخالفة الواقع كيف لا يوجب التكليف وقد عرفت أن مقتضى
نفوذ الإقرار استحقاق كل من أقر له بما أقر به ولذا يؤخذ العين للمقر له أولاً
والقيمة للثاني وإن كان الحاكم يعلم بأن أحد الأخذين مخالف للواقع فإن
هذا الحكم الواقعي في حد نفسها مع قطع النظر عن حكم القاضي فلا مناص له عن هذا
الحكم فإن ذلك مقتضى الإنصاف وعين ذلك ظهر الجواب عن أنه إذا استحق

كل منهما للعين و القيمة فيترتب جميع آثار الملكية عليهما من جواز البيع و الهبة و الصلح و انتقالها الى الورثة فان انتقل الى المقر له يعامل معه معاملة الملاك نعم و ان كنا نعلم بان احدهما باق على ملك مالكه فلو اجتمع العين و القيمة معا عند الثالث بان انتقلا اليه بالارث او بغيره من الاسباب فاشترى الثالث بهما جارية فانه يعلم تفصيلا بان تصرفه فيها بالاستخدام و الوطء مخالف للواقع و مع ذلك يجوز له التصرف بالشراء فان مبنى استحقاق المقر له بالاقرار جواز ترتيب آثار الملكية على ما انتقل اليه فان تصرف الثالث فرع تصرف المقر له فلو لم يجز للثالث التصرف لم يكن معنى لاستحقاق المقر له فالثالث في طوله فهو منزل منزلته فهو يتصرف في الامة المشتراة بالعين و القيمة من جهة تنزيله منزلة الشخصين فكانا اشتراها جارية جاز لهما التصرف مع علمهما تفصيلا بعدم انتقالها اليهما كذا الثالث لكونه في طولهما نعم لو كان الثالث في عرضهما لم يجز له التصرف كما لو اعترف المقر لهما بالعين لاحد العين و القيمة و كان هو الثالث فانه لا يجوز له التصرف بالجارية فيهما مع العلم بان احدهما في ملك مالكه فلا يجوز حينئذ تصرفه و اما من انتقل اليه العين فيجوز له التصرف فيما اخذ لصاحبه اخذ القيمة مع انه يعلم ببطلان التصرف اما في العين او القيمة فانه يتصرف في العين لاستحقاقه و في القيمة لاستحقاق صاحبه و اما التنبيه فلانه بان اما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار و الحلف و البينة و غيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه و لا عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما يأذن لكل منهما بلحاظ تكليفه في نفسه فلا يلزم من ذلك اذن الجنب في دخول المسجد و هو حرام و اما عمل الحاكم في النفقة له اخذ المال من المستحقين لغيرهما في مسئلة الاقرار فلا نسلم جواز اخذه لهما بل و لا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما باخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي نظير ما يكون ظاهرا بتقليد او اجتهاد يخالف لمذهب من بيده ترتيب للآثار بناء على ان العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية و الزوجية و غيرها

و غيرها بعقيدها عند المتلبس بها كالمالك و الزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك و لذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين لواجدي المني في صلوة و احدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده انتهى اقول له لا شبهة ان وظيفة الحاكم هو الاخذ بعلمه فلو علم باشتباه البينة في الواقعة الخاصة لا يجوز له الحكم بما قامت به البينة لوضوح اتباع العلم و لا مسوغ لمخالفة علمه و هكذا لو علم بفسوق احد الشاهدين اجمالا لو علم بكذب احد الشهود في المرافعات الواقعة في ذلك اليوم لا يجوز له الحكم بمقتضى الاسباب الظاهرية و ان كان استحقاق المحكوم له لان وظيفة الحاكم هو الاخذ بعلمه و لا وجه لقيامه مقام المستحق في اخذ حقه و من المعلوم انه قد لا يلتزم بمخالفة علمه في غير مسئلة الاقرار و قد عرفت الوجه هناك و ان الحكم في تلك المسئلة بعين الفتوى فانه و ان كان مورد الفتوى هو الشبهات الحكمية و مورد الحكم الشبهات الموضوعية التي يفصل الحاكم فيها الخصومة بتشخيص الموضوع لكنه لا اهمية في مسئلة الاقرار الى تشخيص الموضوع لانقطاع الخصومة بنفس الاقرار فالحكم في تلك المسئلة متحد مع الافتاء و لا معنى لكون المفتي قائما مقام شخص و هذا اوضح فيما لو ادعى المستحق عند الحاكم انه ما لم يعلم تفصيلا فساده قد عرفت ما فيه فان الثالث منزل منزلة المستحق و لم يكن معنى لان الامر لاستحقاق المقر له الا تصرف الثالث فيما استحق به بحق ان نقضه لسبيل و احد بل لا يستوحش منه و اما ان العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة بعقيدتها عند المتلبس بها ففيه ما لا يخفى فيه في الجملة اما بالنسبة الى اهل ملتنا فقد حكموا عليهم السلام بالزامهم بما الزموا به انفسهم فلا اشكال في اخذ ثمن الخمر منهم لاستحلالهم له و ان كان سحتا عندنا فالحكم في سائر الموضوعات اما بالنسبة الى اهل ملتنا فالذي يساعد عليه البرهان هو امضاء آراء المجتهدين بالنسبة الى غير مقلديهم من العامي و المجتهد فان رأي المجتهد بالنسبة الى مقلديه حجة فالحكم المختلف فيه بين مذهب المقلد اي المجتهد و اما الاشكال بالنسبة الى غير المقلد و قد علم ان الشرع و قد علم امضاء رأي المجتهد بالنسبة الى المجتهد الاخر و مقلديه و قد فرغ الشارع لهم

فلا بد ان يعامل مع المجتهد و مقلديه بما هو وظيفته و مقتضى مذهبه فان كان رأي المجتهد طهارة ماء الغسالة فينبغي ان يعامل معه و مع مقلديه معاملة الطهارة و ان كان مخالفا له في المذهب و يكون من مذهبه نجاسة الغسالة و كذلك يعامل معه معاملة الصحة اذا كان من مذهبه صحة المعاملة الربوية فانهم مع علمهم باختلاف الآراء و غاية الاختلاف لم يأمروا بالاجتناب و لم يبينوا كيفية العمل فيعلم من ذلك امضاء الآراء بغير المقلد ايضا مع انه لو لم يكن كذلك لاختل النظام قطعا فان قوام امور الناس بعضهم مع بعض فلو لم يقرر رأي المجتهد في حق غيره لزم ان لا يباع للمخالف في الرأي شيء و لا يشترى منه و لا يؤخذ من يده شيء و لا يلاقى معه مع الرطوبة هذا البرهان قطعي على ان المناط هو الصحة عند المتلبس بتلك الموضوعات فالذي ساعد عليه الدليل هو ان العبرة بالصحة عند المتلبس بالموضوعات لكن في الشبهات الحكمية و اما في الشبهات الموضوعية فلا دليل يدل على ذلك فالذي لا يعلم نجاسة ثوبه او بدنه لا ريب ان وظيفته صحة الصلوة لكن لا يجوز للغير ان يقتدي به حتى في صورة العلم الاجمالي فانه لا دليل على ان يعامل مع الشخص بما هو وظيفته و لو في الشبهات الموضوعية فلا معنى لجواز الاقتداء لواجدي المني اصلا فضلا عن ان يكون في صلوة واحدة و العجب انه يدعي الصحة بعدم العلم التفصيلي بالفساد مع انه ان كان المناط الصحة عنده فهي متحققة و لو كان الغير يعلم تفصيلا بالفساد ثم انه قد ذكر في اثناء السؤال المتقدم من موارد مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي ما لو تداعيا في موضع بحكم بتنصيفه بينهما مع العلم بانه ليس الا لاحدهما و ما في باب الصلح من انه لو كان لاحد الودعيين درهم و للآخر درهمان فتلف منه الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه و اجاب بقوله و اما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي و كانه صلح قهري بين المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط اقول الحكم بالتنصيف في العين الخارجية المتداعى بها لكنه بين الشخصين انما هو لقاعدة العدل فان المتخاصمين انه لا يحكم بعنوان المالك بالخصوص و لا ترجيح لاحدهما على صاحبه فيحكم بالتنصيف لا قاعدة كما

ان تقسيم

ان تقسيم احد الدرهمين بين الودعيين في الصلح ليس لقاعدة فقد ان الحكم هناك تعبدي و كانه صلح قهري الحكم فيه ما لا يخفى على من له ادنى التدقيق فان المفروض ان العلم الاجمالي كالتفصيلي في عدم جواز مخالفته فلا يجوز ورود التعبد بخلافه كما في العلم التفصيلي و العجب توجيه ذلك التعبد بانه صلح قهري بين المالكين فان الصلح من العقود المحتاجة الى الانشائين فان الامر ان كلا منهما في الصلح ايجابا بان يقول في الايجاب و قبول فتحقق العقد من غير تحقق الانشائين الركنين احد عجيب فالصلح القهري لا نعرفه له او انه حاصل مع حصول الشركة بالاختلاط فانه قد ينه في مقام الجواب عن مخالفة العلم الاجمالي و اشتراكهما في احد الدرهمين الباقيين مع العلم بانه ليس الا لاحدهما عين مخالفة العلم فليس ذلك التوجيه جوابا عن المخالفة بل عين المخالفة مع ان الاختلاط الذي هو من اسباب الشركة هو الامتزاج كامتزاج بعض اجزاء الدهن مثلا ببعض و اما في الاشياء فليس من اسباب الشركة مع ان مقتضى الشركة هو التثليث لا التنصيف و بالجملة ان التكليف المعلوم بالاجمال هو الذي لا يجوز مخالفته و لم يرد في الشرع ما يدل على خلاف ذلك نعم انما الواقع في الشرع هو مخالفة العلم الاجمالي الغير الموجب للتكليف انما الكلام في معرفة الوجه في عدم ايجابه للتكليف و الذي يدل على فساد القول بجواز مخالفة العلم الاجمالي بعد الاغماض عن البراهين المتقدمة هو ان مقتضى ذلك القول امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات مع ورود مباح بان يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما كان يجمع بين الخمر و الخل او بين الاجنبية و الزوجة و هذا لا يلتزم به من انتحل الى الاسلام فلا يخفى ما في ما ذكره الشيخ قدس سره من ان ظاهر كلامه في كتاب الطهارة انه نقلا عن هذا القسم فان ذلك لدى الجوزي الشيخ في كتاب الطهارة هو ظاهر و الذي عرفت ذلك كله فاعلم ان الشبهة

إذا كان عنوانًا واحدًا مردّدًا بين أمرين كالخمر والبول المردّد بين الإناءين
فالتكليف منجّز ولا مناص عن الاجتناب وإذا كان المشتبه مردّدًا بين
عنوانين فحينئذٍ لا يكون للعلم أثر أصلًا إذ لم يتوجّه التكليف على كلّ تقدير
كما إذا توضّأ بالمائع المردّد بين الماء والبول فلا يحكم بشيء من نجاسة البدن
وارتفاع الحدث لعدم توجّه التكليف على تقدير المائيّة وقد نبّه الشيخ قدّه
بذلك في مسألة حجيّة العلم في جواز المخالفة الالتزاميّة حيث لا توجب المخالفة
العمليّة ومن هذا القبيل ما لو علم باشتغال ذمّته لزوجته أو اشتغال ذمّتها
له فإنّه لا تكليف له على تقدير اشتغال ذمّة الزوجة أو لعدم توجّه الحكم الأوّل
كما إذا علم بأحد الأمرين من اشتغال ذمّته لزوجته وطلاقها أو كون هذه أمة
أجنبيّة وكون هذا المائع خمرًا فلا أثر للعلم ح أيضًا فإنّ المؤثّر إنّما هو العلم
بالحكم الواحد المردّد بين الأمرين وقد ذكرنا الفرق في التخيير وأمّا إذا كان الحكم
المتوجّه مع تعدّد موضوعه على التقدير الأخير فلا تعلّق له بالحكم ح وإنّما هو بيان
بالنسبة إلى كلّ من الحكمين ولعلّه إلى ذلك ينظر تفصيل الحكم عن صاحب الحدائق
رحمه الله إذا كان المشتبه مردّدًا بين عنوانين فلا يكون للعلم أثر كما
في الأمثلة المذكورة كما أنّه قدّه أيضًا ملتزم بذلك في التوضّؤ بالمائع المردّد
بين الماء والبول لا أنّه يفصّل بين كون المشتبه عنوانًا واحدًا أو عنوانين
مطلقًا كيف ولا يعقل من مثل صاحب الحدائق أن يحكم بجواز الارتكاب
فيما لو علم بأنّ أحد المائعين إمّا خمر أو الآخر مغصوب فإنّ المتوجّه مع كلّ
تقدير حكم واحد وهو عدم جواز التصرّف إمّا للخمريّة أو للغصبيّة وإن
كان المشتبه مردّدًا بين عنوانين وبالجملة فإذا كان المشتبه مردّدًا بين
عنوانين فالحكم يختلف بحسب الموارد فإن كان المتوجّه على كلّ تقدير حكمًا واحدًا فالعلم
الإجمالي مؤثّر لا محالة ودون ذلك الأثر فلا يكون هو الاحتياط كما إذا تردّد أحد المائعين
بين

بين كونه خمرًا أو الآخر مغصوبًا وقد يكون هو القرعة كما إذا علم باستحقاق زيد
عليه إمّا الذهب المسكوك أو الفضّة فيحكم ح بالقرعة المؤخّرة عن جميع الحيل ١٢ المسكوكة
بعد عدم جريان قاعدة العدل فإنّه إنّما يجري إذا كان إجراء القرعة حينئذٍ كما في مسألة الدرهم
الباقي عند الودعي وأمّا إذا لم يكن كذلك فالمرجع هو القرعة وقد لا يجري القرعة
أيضًا ولو اتّحد العنوان كما إذا علم بوقوع العقد على إحدى الأختين فلا أثر للعلم
ح ح القرعة فإنّ الزوجيّة لا تثبت بالقرعة بل لا بدّ فيها من العلم التفصيلي ولعلّ
كان اقتضائيًّا أنّ المشتبه إذا كان عنوان النكاح وحده فلا أثر للعلم فضلًا
عن أن يكون مردّدًا بينه وبين غيره كما إذا علم بوقوع أحد الأمرين من نكاح
امرأة وطلاق زوجته فيكون شكّه بالنسبة إلى كلّ من الأمرين في حكم الشبهة
المجرّدة عن العلم فقد تحصّل ممّا بيّنّاه أنّ الحكم يختلف بحسب اختلاف الموارد فقد لا
يكون للعلم أثر ولو كان المشتبه عنوانًا واحدًا وقد يؤثّر مع تعدّد العنوان
أيضًا هذا هو الكلام في المقام الأوّل وأمّا المقام الثاني فالحقّ فيه وجوب
الاحتياط بالاجتناب عن كلا المشتبهين لما عرفت من حصول التنجّز بحكم
ولا مؤمّن في ارتكاب أحد طرفي الشبهة ودفع الضرر المحتمل واجب بحكم
العقل فمع عدم المؤمّن لا مناص عن الاحتياط لوجود الحكم العقلي فالعلم الإجمالي
منجّز بالنسبة إلى المرتبة الأولى والثانية أعني المخالفة القطعيّة والموافقة
القطعيّة لكنّه بالنسبة إلى المرتبة الأولى علّة تامّة بمعنى أنّ العقل لا ينفكّ عنه
الجهل فلا يقع فلا يعقل أمن المكلّف من ناحية الجهل وبالنسبة إلى المرتبة الثانية
مقتضٍ صرف فما لم يكن هناك مؤمّن يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين بحكم
العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن كان هناك مؤمّن فلا أثر للعلم إلّا
التنجّز في المرتبة الأولى فيحرم المخالفة القطعيّة فقط كما إذا قامت البيّنة على
أنّ النجس هو هذا الإناء بالخصوص فلا بأس في ارتكابه كما إذا أذن الشارع

بارتكاب أحد طرفي الشبهة فإنّ الإذن مؤمّن عن العقاب في ارتكابه فليس فيه ضرر
محتمل يحكم العقل بوجوب دفعه وأمّا الإذن في ارتكاب كلا المشتبهين فغير معقول
فإنّ مرجع ذلك إلى سلب الشيء عن نفسه واستدلّ الشيخ قدّه على التنجّز في المرتبة
الثانية بأنّه إذا ثبت حرمة المخالفة القطعيّة لعموم أدلّة تحريم المحرّمات للمعلوم
الإجمالي وجب الاحتياط بحكم العقل لاحتمال أن يكون ما يرتكبه هو الحرام الواقعي
المكلّف بالاجتناب ولا يقبح العقاب عليه إذا اتّفق ارتكابه بعد ثبوت
التكليف وقد عرفت فساد أصل المبنى والتمسّك بشمول أدلّة الأحكام لو أريد
للمعلوم الإجمالي في إثبات التنجّز في المرحلة الأولى فإن فرض التنجّز في
المرتبتين لا يلتجئ للتخصيص كي يتمسّك بعموم أدلّة الأحكام وإنّما هو بيان
أنّ عدم معرفة المكلّف به جهل به والجاهل معذور ... على نفسه بأنّ
أصالة الحلّ في كلّ المشتبهين جارية ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام
تعارض الأصلين فيتخيّر في العمل في أحد المشتبهين ولا يطرح كليهما وأنت
خبير بفساد هذا السؤال رأسًا أمّا أوّلًا فلأنّه لا مجرى للأصل مع وجود العلم
وثانيًا لا معنى لتعارض الأصلين فإنّ التعارض من صفات الدليل و
الأصل وظيفة صرفة فلا يعقل فيها التعارض فإنّه يلحظ ... الدليل لولا
ولا كشف في الأصل كي يكون له مدلول وأيضًا التعارض فرع التعدّد وكون الشبهة
... ولا معنى لتعدّد ... أنّ الحكم في تعارض الدليلين هو الساقط
لا التخيير والتخيير الوارد في الأخبار بعد التعارض إنّما هو مع خلاف القاعدة
ثمّ إنّه قدّه أورد سؤالًا آخر على نفسه وهو أنّ الأخبار المتقدّمة من قوله ع
كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه وقوله ع كلّ
شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام يستفاد منها حلّيّة المشتبهات مطلقًا المجرّدة
عن العلم والمقرونة بالعلم الإجمالي فإنّ مفادها إلغاء احتمال الحرمة وجعل
محتمل

محتمل الحلّيّة في حكم متيقّنها ومعنى إلغاء هذا الاحتمال الرخصة في ارتكاب
الشبهة ومن المعلوم أنّ الرخصة في ارتكاب شبهة مجرّدة عن العلم لا
تنافي الرخصة في غيرها أيضًا لاحتمال كون الجميع حلالًا في الواقع فلا بدّ أن يأذن
في الشبهات المجرّدة عن العلم بالبناء على كون كلّ مشتبه بالخمر خلًّا وأمّا المشتبهة
المقرونة بالعلم الإجمالي فليس له أن يرخّص في ارتكاب المشتبهين معًا دفعة
واحدة والإذن والرخصة في مخالفة العلم مع العلم بها من الأمر بكذب ... غير
معقول بل معنى إلغاء الاحتمال عن طرفي الشبهة المقرونة بالعلم والإذن
في البناء على كون أحد الطرفين هو الموضوع المحلّل مستلزم لوجوب
البناء على كون الحرام هو الطرف الآخر فكلّ منهما حلال بمعنى جواز البناء على
كون الحرام غيره فيجوز ارتكاب كلّ من الطرفين على البدل فأجاب قدّه بأنّ
الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلّيّة محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب
البناء على كونه هو الموضوع المحلّل ولو سلّم فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبه كذلك
وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الحلال أمرًا بالبناء على كون
الآخر هو الحرام فيستنتج الروايات من الدليل الدالّ عليه ولا التزام ... بأنّه
لم يكن في السؤال ما يشعر بوجوب البناء على كون محتمل التحريم هو الموضوع المحلّل
بل الذي في السؤال هو أنّ معنى إلغاء الشكّ في الحرمة البناء على كون المشتبه هو
الموضوع المحلّل وأمّا الدليل الثاني فقد عرفت أنّها إنّما تساق لبيان حكم الشبهة المجرّدة عن العلم
الإجمالي لا لإلغاء الشكّ مطلقًا كما أنّ السؤال صريح في نفي ذلك ولا
تبيّن جواب ذلك السؤال ما تقدّم وأنّه لا يعقل ورود التقييد بما ... غير
العلم والأخبار المذكورة لا تدلّ على جواز الارتكاب في الشبهات البدويّة
فلا تدلّ على وجوب الاجتناب في الشبهات المقرونة بالعلم فإنّ مفادها
أنّ مجرّد معرفة حكم الكلّي وأنّ منه حلالًا وحرامًا لا يكفي في الحكم بتحريم محتمل الحرمة

بل لا بد في الحكم بالحرمة من تحقق ذلك الحرام في الخارج وتعيينه وتشخصه
فاذا عرفت ان الحرام يتحقق في الخارج وتشخص يجب الاجتناب عنه وعلم
ان المعلوم بالاجمال قد عرف تحققه وتعيينه ولو بمعرفة اجمالية والاخبار ساكتة
عن بيان كون المعرفة اجمالية او تفصيلية فهي مهملة من تلك الجهة فاغتنم ذلك
فانه من نفائس المطالب وينبغي التنبيه على امور الاول ان وجوب الاجتناب عن كل
من طرفي الشبهة هل هو ارشادي محض والغرض التحرز عن الوقوع في مخالفة الحرام
فاذا ارتكب احد الطرفين ولم يصادف الحرام فلا عقاب عليه الا ما يترتب على
التجري من المنقصة الموجبة للعقاب او هو تكليف شرعي كما العقل او بدليل الشرع
فيعاقب على ارتكاب المشتبه وان لم يصادف الحرام الواقعي قيل فيه وجهان بل قولان
لكنك خبير بانه لا ينبغي التامل في انه حكم ارشادي وان كان ذلك بامر الشارع
فان اوامر الشارع ليست مختصة بالتكاليف بل كثيرا ما تكون ارشادية والوجه
في ذلك ان العقاب لترك العصيان وهو لا يتحقق الا بمخالفة الواقع والمباح
المشتبه بالحرام لم يجعل الله ارتكابه عقاب فان فرض امر الشارع بالاجتناب
عن عقاب محتمل بل مقطوع لم يكن الا ارشاديا كما في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول وهذا الذي ذكرناه نبه عليه الشيخ قده ثم قال واما حكمهم بوجوب دفع الضرر
المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن
فيه لان الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا فالمظنون ان الظن في باب الضرر
طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كالظن
سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر يرجع الى اصالة الاباحة وعدم
الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان في الترخيص
مصلحة اخروية فيجوز ترخيصه في الاقدام على الضرر المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الامر
على المكلف بوكول الاقدام على ارادته وهذا بخلاف الضرر الاخروي فانه مع تقدير

ثبوته

ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك لكن لا
يترتب على ترك دفعه الا نفسه مع تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق
عدمه واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجري اقول ان الضرر قد يكون المحتمل كالمظنون
في وجوب دفعه فضلا عن المظنون فان حفظ النفس من اهم الواجبات ولذا
لم يكن هناك عذر بل يتنجز الواقع بمجرد الاحتمال فان الاقدام على الضرر المقطوع
ولم يصادف الواقع لا يعاقب عليه لعدم تحقق العصيان فضلا عن المظنون
فلا وجه لاستحقاق العقاب على ترك دفعه قوله نعم لو شك في هذا الضرر
الى قوله فيجوز ترخيصه في الاقدام على الضرر المحتمل لمصلحة يتبين فساده فان في
تنجز الواقعة مع الجهل الغاء الاصل عن الحجية يكفي في شدة الاهتمام بالواقعة
لا يبقى مجرى للاصل واما عدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر
الدنيوي المعلوم فحق متين بل واقع كما في الجهاد لكنه لا يجدي في جريان
الاصل مع الشك فان الترخيص المذكور انما هو فيما اذا كان واجب اهم من
حفظ النفس كحفظ بيضة الاسلام اذ اشرف الاحكام فيجب للارشاد في هذا الحق
تقديم ذلك الاهم على الضرر المعلوم فضلا عن المحتمل واما اذا لم يعارضه واجب
اهم منه فلا يعقل الترخيص في الاقدام على المحتمل وعلى المقطوع بطريق اولى
لفرض شدة الاهتمام بالواقعة قوله وهذا بخلاف الضرر الاخروي الى قوله لم
لم يعاقب عليه الا من باب التجري اقول الترخيص في ترك الواجب وارتكاب لا يكون في الحرام
الا لامر اهم منه فان فرض فلا مانع من ترخيصه الا انه لا يعاقب على ترك الواجب
او ارتكاب الحرام بل يثاب على اتيان الاهم فمع الترخيص لا يبقى ضرر اخروي حتى
لا انه يقبح الترخيص مع ثبوته واما الضرر الاخروي فلا يحتمل الا لاشتباه
المكلف بجعل العلم باصل التكليف ومع وجود العلم لا يبقى مجرى للاصل فقد
يتبين من هذا البيان جميع ما نقلنا عنه قده في هذا المقام ثم اورد على نفسه
متصلا بكلامه السابق بانه قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر

المنعم ان في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق
العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق
العقاب بمجرد الضرر الاخروي فاجاب بان حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر
بمجرد احتمال الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع لا علمنا بوجوبه عقلا شرعا
وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل
في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه
والا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما تظهر في الضرر
الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لان الشخص يعاقب بمخالفة
العقل وان لم يكن ضرر في الواقع اقول اما استدلال المعتزلة على وجوب
شكر المنعم باحتمال العقاب في تركه فغلط صرف فان من لم يبلغه دعوة نبي زمانه
فليس بمعتقد للمعاد واحتمال العقاب فرع الاعتقاد بنشأة غير هذه النشأة
فان احتمل وجود نشأة اخرى واحتمل العقاب على تقدير وجودها على ترك
الشكر فلا وجه لاستحقاقه العقاب على ترك الشكر وان كان ذلك واجبا
في الواقع فان المفروض انه لا يعلم بهذا الحكم من طريق شرعي وعقاب الجاهل
قبيح بحكم العقل فلا معنى للاستدلال على وجوب شكر المنعم بمجرد احتمال
العقاب مع ان احتمال العقاب قبل البيان مما لا معنى له الا ان يكون قاعدة
دفع الضرر المحتمل واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وكان هذا
التكليف ثابتا في الواقع فيكون للاستدلال معنى وبطلان الامرين غني
عن البيان الثالث انه يشترط في الاحكام التحريمية في المرحلة الثانية الابتلاء
بالتكليف الواقعي فالشخص لا يكون طرفا للتكليف ولا يتوجه اليه التكليف الا
بعد الابتلاء به كالبلوغ والعقل المشروط بهما تعلق التكليف بالمكلف فهذا
الشرط لا يعلم تحققه في المعلوم بالاجمال الا بالابتلاء بكلا الطرفين معا فاذا
علم التكليف في احد الطرفين وكان احدهما خارجا عن ابتلاء المكلف اما لعدم تمكنه

منه

من ارتكابه اصلا او لكونه اجنبيا عنه وغير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس
بين اناءه وبين اناء جاره الذي لا يبتلي به المكلف عادة لا يتعلق به التكليف
قط فلا يجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بتوجه التكليف اليه فالشك انما
هو في اصل التكليف لان المكلف به والاصل هو الحكم في الشبهة البدوية ثم
فتحصل ان الشرط في اشتراط تعلق التكليف بالابتلاء قبح توجيه التكليف
الى الاجنبي فالمكلف ما لم يبتل بالتكليف كان اجنبيا عنه ولم يكن بينهما علقة
ارتباط فاشتراطه في كونه طرفا للتكليف ابتلائه به ثم ان الابتلاء مراتب يختلف
مراتبه في غاية الوضوح كما اذا علم بنجاسة احد ثوبيه الذين يلبسهما دائما فلا
يتامل احد في توجه التكليف ثم كان عدم الابتلاء اخفى فقد يتضح لكل احد
كالموارد الامثلة ووقوع النجاسة على ثوبه وثوب زوجته على ظهر طائر
في الفلاة فلا اشكال ثم في عدم توجه التكليف وبعض ما قد يخفى على
الكثير حتى ان الرواية التي رواها علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام فيمن
رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه
فقال ع ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس به وان كان شيئا بينا فلا
استدل بها الشيخ قده على العفو عما لا يدركه الطرف مع ان النجاسة
حيث انها لطيفة الدم والبول فلا يختلف ذلك بالقلة والكثرة ولم يخطر
بخاطر احد ان دليل النجس ليس بنجس فلعل الوجه هو ما ذكره اية الله قده تبعا
للشيخ من ان اذا لم يكن شيء يستبين في الماء فيحتمل وقوع النجاسة على ظهر
الاناء الخارج عن ابتلاء المكلف فان ابتلائه انما هو بباطنه الحاوي للماء
ولا العلم بوقوع النجس عليه فقال اية الله بلبينه لعل هذه الموارد وتمييز موارد
الابتلاء عن غيره فلو علم بوقوع النجاسة في احد ثوبيه ولم يكن يلبس احدهما
بالخصوص قبل العلم بوقوع النجاسة فلا يجب الاجتناب عن الاخر لعدم علمه

بالابتلاء بالتكليف الواقعي وكذا لو علم وقوع النجاسة في احد ظرفين احدهما كان
داخلا لا مبتلى به ووقوع النجاسة لسطح الخارج اللاصق لبدنه وسطح الاخر
وكان الابتلاء باحد سطحيه بالخصوص فانه لا يعلم بتعلق التكليف به كما لو كان
لا مبتلى به فيه اصلا ودائما وعلم بوقوع النجاسة اما في هذا الموضع او موضع
اخر من البيت فالابتلاء اذا كان له حالات مختلفة فاذا شك في مورد من
الموارد في تحقق ذلك الشرط وحصوله فالاصل عدم حصوله فلا يجب
الاجتناب عن الطرف المبتلى به لعدم العلم بتعلق التكليف به كما هو الحال
في كل شرط شك في حصوله وللشيخ قده في المقام كلام محصله انه يمكن
ان يقال عند الشك الاصل البراءة من التكليف كما هو المقرر في كل ما علم
تعليق التكليف فيه بامر لكن شك في تحققه او كون المتحقق من افراده
كما في المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطاب بالاجتناب
عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم
بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء واما اذا شك في قبح التنجيز
فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسألة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في
بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق او من مصاديقه كما هو شان
اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل
في المشكوك وجوب الاجتناب الا اذا علم عدم تعلق التكليف الواقعي بالمكلف لعدم
الابتلاء به على كل تقدير هذا محصل ما افاده قده وفي المقام اقول قد عرفت ان
شرطية الابتلاء انما هو في المرحلة الثانية اعني مرحلة تعلق التكاليف بالاشخاص
فلا تكليف في هذه المرحلة الا مقيدا بهذا القيد ومشروطا بذلك الشرط فمع قطع
النظر عن صحة التمسك بالاطلاق عند الشك في مصداق المقيد وعدم صحته فلنشير الى ذلك

المرحلة الاولى فالتمسك به نفي الاطلاق انما هو في المرحلة الاولى اعني مرحلة التشريع
فان وجوب الاجتناب عن الحرام مطلق غير مقيد بقيد ولا معنى للتمسك
بهذا الاطلاق عند الشك في التقييد في المرحلة الثانية فان هذا الشك انما
هو مع العلم بعدم التقييد في المرحلة الاولى فكيف يقيد الحكم في تلك المرحلة مع بقاء
الاطلاق في المرحلة الاولى فاطلاق الخطاب بالاجتناب عن الحرام في المرحلة
الاولى والمعلوم تقييده بالابتلاء في المرحلة الثانية والمرحلتان متغايرتان
دليلا وتحليلا هذا مع ان التمسك بالعموم والاطلاق عند الشك في مصداق
الخاص والمقيد من اوضح الاغلاط فان المفروض انه علم بوقوع التخصيص و
التقييد وانما الشك في مصداق الخاص والمقيد ومعلوم ان عموم العام
لا يبين ان المشكوك من مصداق الخاص مع ان التمسك بالعموم انما
هو مع الشك في التخصيص وهو معلوم بالفرض ولا يريد احد التخصيص
الزائد مع التخصيص المعلوم كي يتمسك بالعموم فان قيل اكرم العالم الا النحوي
وعلم ان النحو لا اقتضاء فيه للاكرام فاذا شك في مورد هل هو نحوي
فلا يجب اكرامه او غير نحوي فيجب اكرامه ان احرز فيه وجود العلم المقتضي
للاكرام كما لو قصد مثلا فلا معنى للتمسك بالعموم بل لا بد من احراز مقتضي
الاكرام فان احرز والا فلا يجب اكرام المشكوك ومنشأ ذلك الاشتباه
هو ان عنوان الخاص ان كان عنوانه الا تعتبر كما اذا قيل اكرم العلماء الا
الفساق فان شك في مصداق الخاص يتمسك بالمقتضي ويدفع احتمال المانع
باصل العدم وقد يعبر عن ذلك بالتمسك بالعموم مع عدم العموم في اللفظ
وهذا هو الذي صار سببا لاغترار البعض الثالث قد عرفت ان وجوب
الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل لاجل العلم
بوجود الحرام الواقعي بينهما واما الاحكام الاخر فلا يترتب على ارتكاب كل واحد
من المشتبهين لعدم العلم بكونه هو المحرم الواقعي فلا يحكم بترتب حد الخمر على مرتكب

المشتبه الواحد لعدم العلم بشربه الخمر ولو اجمالا وهذا الحد اثر شرب الخمر
المعلوم ولو بانه مال الغير فعدم ترتب ذلك الاثر لعدم العلم بتحقق موضوعه لا
لجريان الاصل بالنسبة الى ذلك الاثر لعدم كونه مجرى للاصل فانه لو كان
لجريان الاصل هنا معنى فكان يجري في الموضوع لا في ذلك الاثر ولا يجري في
الموضوع ايضا في هذا المقام لاجل العلم الاجمالي نعم يحكم بتنجس الملاقي للمشتبه
لعدم كونه امرا وراء نجاسة الملاقى بل هو عينها لا بمعنى ان العرض الواحد
الشخصي قائم بمحلين فانه غير معقول فان الموضوع من علله مشخصات العرض
والقائم بموضوع واحد متشخص به فلا يعقل تشخصه ثانيا لاستحالة تحصيل الحاصل
ولا بمعنى ان الدليل الدال على نجاسة الملاقى يدل على نجاسة الملاقي ايضا ويكفي
في نجاسته فانه لولا التعبد الشرعي بسريان النجاسة من الاعيان النجسة
كنا نحكم بتنجس ملاقي النجس بل بمعنى ان تنجس الملاقي مترتب على نجاسة الملاقى
وناش عنها يعني ان نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقى بعد ثبوت السريان
وتنزله منزلة الملاقى وليست في عرضها كنجاسة بعض الاعيان النجسة
بالنسبة الى بعض فيكون نجاسة الملاقي عين نجاسة الملاقى الا ان الشارع
نزله منزلة الملاقى وحكم باتحادهما في الحكم فان التعبد لذلك في ملاقي العين النجسة
يثبت في المشتبه بالنجس ايضا فان المفروض ان الشارع اعطى للمشتبهين حكم
النجس ووجوب الاجتناب عن كل منهما فقد علم من الشرع ان ملاقي النجس
الحقيقي او الحكمي كالمشتبه حكمه حكم الملاقى وهذا معنى استدلال اية الله قدس سره
على تنجس ملاقي المشتبه بان الشارع اعطاه حكم النجس فيجب الاجتناب عن ملاقيه ايضا
كما في النجس المعلوم بالتفصيل فانه قد ثبت في الشرع سريان النجاسة من العين النجسة
اتحاد ملاقيها معها في الحكم فكذا ما بحكمها لانه لا معنى للنجاسة الحكمية الا ترتب جميع اثار النجس
الحقيقي عليه فاستدلال اية الله قده انما هو بعد الفراغ عن ثبوت التنزيل والاتحاد في
الشرع كما ان استدلال السيد ابن زهرة على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة

بما دل على وجوب هجر النجاسات كقوله تعالى والرجز فاهجر انما هو بعد ثبوت السريان
والتنزيل والا فلم يتوهم احد دلالة الدليل الدال على نجاسة الاعيان النجسة
على تنجس ملاقيها لولا التعبد الخاص باتحاد الملاقي مع الملاقى نعم الدلالة انما هو
بعد ثبوت الاتحاد وتلك المقدمة لما كانت واضحة مسلمة عندهم لم ينبهوا عليها في
مقام الاستدلال على تنجس الملاقي فان محل ذلك هو الفقه والذي في
الاصول التنبيه على ان المشتبه في حكم النجس كما صنع العلامة اعلى الله في الفردوس
مقامه حيث قال ان الشارع اعطاه حكم النجس ومن هنا يظهر معنى قول الباقر عليه السلام
في رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي ~~[illegible]~~ في خابية فيها سمن
او زيت فاترى في اكله فقال عليه السلام لا تأكله فقال الرجل الفارة اهون علي من ان
اترك طعامي لاجلها انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله
حرم الميتة من كل شيء فان المراد من الحرمة في الرواية معناها اللغوي اي المنع
والمنع من اكل الميتة ليس لاجل كونها محرمة الاكل في نفسها مثل سائر المحرمات
بل انما هو لاجل نجاستها لوضوح انه لا ملازمة في الشرع بين حرمة الشيء وحرمة
ملاقيه فالمنع من اكل السمن او الزيت الملاقي للفارة لنجاسة الميتة من كل شيء
انما هو لاجل اتحاد الملاقي مع الملاقى في الحكم لا انه يريد ان يستدل ان الدليل
الدال على نجاسة الميتة يدل على نجاسة الملاقي ايضا وزعم كثير من المعاصرين
انه لا دليل على تنجس ملاقي المشتبه فان ادلة النجاسات لا تعم ملاقيها واصالة
الطهارة في الملاقي سليمة عن المعارض وقد عرفت انه بعد ثبوت التنزيل
فلا اشكال فيه لدلالة الادلة ولو سلم فنفس التنزيل يكفي في نجاسة الملاقي فاذا
اتحد الملاقي مع الملاقى في الحكم فتعلم اجمالا ان النجس اما ذلك الطرف مع ملاقيه
او الطرف الاخر فليس للملاقي حكم وراء حكم الملاقى كي يجري فيه الاصل فلا مجال
لجريان الاصل بعد ثبوت الاتحاد وبالجملة ظهر جميع ما افاده الشيخ قده
في المقام حيث قال وهل يحكم بتنجس ملاقي المشتبه وجهان بل قولان

١٢ انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في حب

مبنيا على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على
ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ثم حمل عنه
ذلك استدل لان السيد في العلامة واستدل لان الامام عليه السلام مع حرمة الطعام
بتحريم ثمن المشترين لكل شيء وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين
وتنجس الملاقي حكم وضعي سببي ترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب
الحد للخمر فاذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة اقول قد
عرفت ان تنجس ملاقي المشتبه ليس مبنيا على شمول ادلة وجوب الاجتناب عن النجس
عليه بل انما هو مبني على ثبوت التنزيل فاذا ثبت ذلك تكفي ادلة النجاسات
في وجوب الاجتناب عن الملاقي وهذا معنى الاستدلال في الرواية وكلمات العالمين
الجليلين فقوله قده انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس لو لم ينضم اليه ما ذكرنا
لكان له معنى صحيح لوضوح ان نجاسة الملاقي انما هي من قبل الملاقى وليست في عرض
نجاسة الملاقى بل في طولها كما ذكره وتنجس الملاقي للنجس لا اشكال في انه حكم وضعي
سببي واما ترتبه على العنوان الواقعي اي النجس المعلوم بالتفصيل فلا وجه له بل يترتب
على المشتبه ايضا لكونه في حكم النجس كما انك قد عرفت ان نجاسة الملاقي عين نجاسة
الملاقى بالمعنى الذي ذكرناه فليس نظير وجوب الحد للخمر ثم انه قده لما اختار القول
الثاني ومنع ما في الغنية من الاستدلال على ما نحن فيه مع انه لم يتوهم احد دلالة
ادلة النجاسات على تنجس الملاقي مع قطع النظر عن التنزيل قال نعم قد يدل بعض
الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء
من امر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد
من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص الوضوء
بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم
بها في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة اقول لا فرق
بين البلل المشتبه المحتمل لان لا يكون نجسا في الواقع وبين احد طرفي المشتبهين

بالنجس

بالنجس في ان الشارع اعطى كلا منهما حكم النجس فرتب بعض اثار النجاسة
على كل منهما كالطهارة عقيب البلل الخارج قبل الاستبراء في البلل ووجوب
الاجتناب في احد طرفي المشتبهين نعم جعل كل منهما في حكم النجس من جهة
اي في الاثر فترتب بعض اثار النجاسة لو كان كافيا في ترتب جميع اثار
النجاسة لم يكن وجه للتامل في وجوب الاجتناب عن ملاقي احد طرفي المشتبهين
كملاقي البلل المشتبه والا فلا وجه للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي
البلل المشتبه ايضا فان الشارع انما رتب عليه بعض اثار البول وان كان
الوجه في ذلك هو تقديم الظاهر على الاصل فكل منهما مشتبه بالنجس ترتب
عليه بعض اثار النجاسة فترتيب سائر الاثار الثابتة للنجاسة في احدهما دون
الاخر مما يخفى منه العجب ولذا فتعجب صاحب الحدائق في محله ولا مدفع له
ثم انه قده اورد على نفسه سؤالا وهو ان وجوب الاجتناب عن ملاقي
المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كملاقيه في العلم الاجمالي
بنجاسته او نجاسة المشتبه الاخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما
احد طرفي الشبهة واجاب بان السؤال من اصله فاسد فانه اذا
لم يكن وجوب الاجتناب عن الملاقي من حيث الملاقاة فلا وجه لكونه
احد طرفي الشبهة فانه لو وجب الاجتناب عنه فانما هو لاجل الملاقاة واذا
لم يجب من تلك الجهة فلا يكون طرفا للشبهة اصلا واجاب قده بما ملخصه ان
اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر سليم عن المعارض بخلافها في الملاقى بالفتح
فانها معارضة بها في المشتبه فان الشك في الملاقي بالكسر مسبب عن الشك
في الملاقى والاصل في الشك السببي حاكم على الاصل في الشك المسبب فاذا
الاصل الحاكم يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي
للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم لعارض
بجمله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع اليه

اقول وقد عرفت مرارا انه لا مجرى للاصل مع وجود العلم ثم لا معنى لتعارضهما
لعدم تعدد الاصل ولا لحكومتها فانها فرع الكشف والتعدد ولا كشف في
الاصل والاصل اصل واحد والشيء الواحد لا يكون كاشفا ومكشوفا فليس
في المسبب اصل وفي السبب اصل اخر بل الاصل انما يجري في السبب فلا يبقى حاجة
في المسبب فلا اصل في المسبب اصلا كي يرجع اليه لسلامته عن المعارض ثم انه قده
ذكر في المقام فروعا هي في غاية المتانة والجودة على ما استقر بنى عليه من ان موضوع
الاصول هو الشك اي تردد الذهن هو حالة وجدانية ومعلوم ان تلك الحالة
لا تتحقق الا بعد الالتفات ولذا حكم بالاعادة فيمن شرع في الصلاة غافلا عن
الطهارة فاتمها ثم التفت وشك في الطهارة وقال في المقام ولو كان ملاقاة شيء لاحد
المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الباقي
او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة
في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الاخر لعدم جريان الاصل في المفقود
وملخصه انه حين الملاقاة لا علم بنجاسة احد الاخرين كي يكون هناك شك فيجري
الاصل في الطرفين ويتعارض فيكون الاصل سليما عن المعارض بل العلم انما حصل
بعد الملاقاة وفقد الملاقى فيقوم الملاقي مقامه فالاصل الجاري فيه يتعارض مع
الاصل الجاري في المشتبه الباقي لكنك خبير بفساده على ما قواه في المقام من
عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه مع وجود الملاقى وقيامه ملاقيه مقامه
فرع اتحاده معه في الحكم والمفروض انه ينكر ذلك فلا معنى لتعارض الاصل الجاري
فيه مع في المشتبه الباقي بل الاصل في كل منهما سليم عن المعارض اما في الملاقي
فواضح واما في الباقي فلعدم تاثير العلم الاجمالي لخروج احد الطرفين عن الابتلاء
وهذا الذي ذكره قده انما يتفرع على ما ذكرناه من اتحاد الملاقي في الحكم مع الملاقى فبعد
فقده يقوم مقامه ويكون طرفا للعلم الاجمالي فتفطن الرابع لو فقد احد المشتبهين
فان كان ذلك قبل حصول العلم الاجمالي فلا يجب الاجتناب عن الباقي لعدم

العلم

العلم بتعلق التكليف به بالنسبة الى الباقي لخروج الطرف الاخر عن الابتلاء
فلا يعلم بتوجه التكليف اليه اصلا وان كان بعده فيجب الاجتناب عن الباقي
فانه قد ابتلي بكلا الطرفين وعلم بتعلق التكليف الواقعي به فبعد فقد احد
المشتبهين انما يشك في زوال التكليف الثابت المنجز بسبب المفقود
فيستصحبه ومن ذلك يظهر حال ما لو اضطر الى ارتكاب بعض الاطراف
وكان المضطر اليه بعضا معينا فانه ايضا يتفاوت بكون الاضطرار قبل
العلم او بعده فان كان الاضطرار الى البعض المعين قبل حصول العلم الاجمالي
فلا يجب الاجتناب عن الطرف الاخر ايضا لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر
اليه فلم يعلم تعلق التكليف بالطرف الاخر اصلا نعم لو كان الاضطرار اليه بعد
العلم فالعلم بتعلق التكليف حاصل بالنسبة الى كل من الطرفين والشك في زواله
لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر اليه فيستصحب نعم لو كان المضطر اليه
احدهما لا بعينه يجب الاجتناب عن الطرف الاخر سواء كان الاضطرار قبل
العلم او بعده فانه لا اضطرار حينئذ الى ارتكاب احدهما لا بعينه والمفروض ان احدهما
لا بعينه مباح في الواقع وان لم يجز ارتكابه لولا الاضطرار وهو انما اباح ارتكاب
احدهما واما الاخر فلا يجوز ارتكابه الخامس قد علم بان موضوع التكليف
اما هو الموجود واما الذي سيوجد فلا اثر للعلم فلا يجب الاحتياط لعدم
العلم بتحقق الموضوع فيكون الشك بالنسبة الى كل من الموجود بالفعل وما
سيوجد شكا بدويا وعلى هذا لا يجب الاحتياط على المستحاضة المضطربة
في الوقت والعادة او الوقت وان حفظت العدد ولا على ذات وجا الى الناسية
من الشهر فقد ان يعلم بحدوث الحيض فيه كثلاثة ايام في الاول وفي الاخر
في الثاني اما على وجوب الاحتياط الى العلم بحدوث الحيض مع عدم مراعاة اول
الشهر بان الموضوع اي الحيض الذي هو حالة في المراة منشأ للطهر
اما متحقق واما يتحقق فان مرجع شكها الى الشك في تحقق الموضوع

فيستصحب الطهر الى ان يعلم بانقلابه الى الحيض كما اذا رأت من الشهر ثلاثة ايام فانه
يعلم بحدوث الحيض في اليوم الثامن قطعا وانما يشك في انقضائه فانه كما
يحتمل ان يتحقق ذلك في العشر الاول او الثاني فينقضي قطعا كذلك يحتمل ان
يحدث ذلك في اواخر العشر الاخير فلا ينقضي قطعا لانه يعلم بحدوث الحيض
حينئذ ويشك في انقضائه فيستصحب الحيض ح لا محالة هذا هو مقتضى القاعدة
مع قطع النظر عما ورد عن حملة التنزيل عليهم السلام والا فالاخبار على خلاف
ذلك كما هو معلوم في الفقه فتحصل ان اطراف الشبهة اذا كانت من الموجودات
الخارجية يعتبر في تنجز التكليف اجتماعها في الوجود والا فان العلم انما
تعلق بنفس وجود الاحد فلا يتنجز التكليف ح فان مرجع الشك ح
الى تحقق الموضوع فلا يكون للعلم اثر فيعول على الاصل وان كانت من الافعال الشك في حم
فلا يعتبر في تحقق التكليف فيها الوجود بل لا يتعلق التكليف بها الا حال العدم
فان الفعل انما يجب او يحرم قبل الوجود وبعده لا معنى للوجوب او الحرمة فالصلاة
انما تجب قبل الايجاد كما ان الزنا يحرم قبل فعله وهذا واضح فاذا
نذر او حلف على ترك الوطي في ليلة معينة فاشتبهت بين ليلتين مثلا او
علم التاجر بحصول معاملة ربوية بين معاملاته الواقعة في يومه او شهره
فلا ريب في وجوب الاحتياط ح فان موضوع التكليف في الافعال هو الامر
المعدوم وهو يعلم ان من الافعال الصادرة عنه فعلا محرما فلا عذر له في الوقوع
في ذلك المحرم المعلوم بالاجمال فيحكم بفساد كل معاملة واقعة منه في يومه واستحقاقه
العقاب لقد حصل من الشيخ قده في المقام كلمات يقضي منها العجب قال لو كان
المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها
بان تنسى وقتها وان حفظت عددها فيعلم اجمالا انها حائض في الشهر ثلاثة ايام
مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا
الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا

بابتلائه

بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات
في يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا تدريجيا
في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد
المناط في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في
مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع
فان قول الشارع فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر
في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم
الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزاب
الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض ويشكل الفرق بين هذا
وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين
او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين
انتهى قوله لو كان الخ اقول الظاهر من كون الوجود تدريجيا ان يوجد شيء ثم وجد
الشيء الاخر فيكون بينهما ترتب في الوجود سواء اجتمعا في الوجود او لم يجتمعا
امكن اجتماعهما او لم يمكن كما في اجزاء الزمان فان اراد هذا المعنى من التدريجي
اي ان يكون بين الشيئين ترتب في الوجود وان اجتمعا بعد الوجود فلا حكم
له اصلا فان المفروض ان الاطراف موجودة بالفعل وان كان اصل حدوثها تدريجيا
فما هو الحكم في المشتبهين جار هنا فان كون الحدوث تدريجيا لا اثر له بعد اجتماع
الاطراف في الوجود فالتدريجي بهذا المعنى لا معنى لجعله عنوانا للمسألة وان اراد
من الوجود التدريجي بحيث لا يجتمع الاطراف في الوجود امكن اجتماعها او لم يمكن ففيه
اولا انه لا معنى لارادة ذلك من التدريجي فان عدم الاجتماع لا ارتباط له بالتدريجية
ثم ذلك المعنى في نفسه وان لم يصح ارادته من التدريجي بحكم فانه اذا لم يجتمع الاطراف الحكم
في الوجود لو علم بان الموضوع اما هو الذي وجد او الذي سيوجد فلا اثر للعلم ح فانه
الشك في تحقق الموضوع والاصل عدمه فاذا اراد احد شهر رمضان بين الشهرين

فلا يجب الاحتياط كما اذا علم بوجوب الصيام بالحلف او النذر في خصوص الخميس
او الجمعة هذا مع ان العنوان باي معنى كان غير منطبق على الامثلة اما
المثال الاول فالموضوع فيه هو الحيض فالمحرم هو الوطي في الحيض والزمان ظرف
صرف وتلك الحالة التدريجية الحصول فليس في هذا المثال موضوع تدريجي يشتبه امره
واما المثال الثاني فالموضوع فيه هو الافعال وهي اطراف الشبهة وهي وان كانت
تدريجية بكلا المعنيين لكن اعتبار الوجود في الفعل في مرحلة الموضوعية للاحكام
من الاغلاط فان الحكم انما يتعلق بالافعال حال العدم وبعد وجودها لا معنى
لوجوب الموجود او حرمته هذا مع ان الافعال لو لوحظ الانتساب لجملة فلو كان التدريجي
ولم يجب الاحتياط فيها لذلك لزم ان لا يحرم ارتكاب المشتبهين اذا كان بالتدريج
بل الحقر الحرمة بما اذا ارتكبهما دفعة ولم يقل به ذو مسكة والعجب كل العجب
عدم الفرق بين الموجودات التدريجية والفعلية بالابتلاء الدفعي مع ان الابتلاء
دفعة لا يعقل في التدريجيات اذا اريد منه المعنى الثاني اعني عدم الاجتماع في الوجود
وبالمعنى الاول وان كان للابتلاء معنى لكنك قد عرفت انه لا حكم له بهذا المعنى ولا مجال
لتوهم الفرق بين الموجود التدريجي بهذا المعنى والموجود الفعلي واعجب من ذلك
اعتبار الابتلاء في الافعال مع انه لا معنى لاعتباره الا في الموجودات الخارجية فانه ما
لم يبتل المكلف بها لم يتعلق التكليف به بالنسبة اليها ولذا اعتبر الابتلاء فيها واما
الافعال فلا معنى لاعتباره فيها فانها انما تصدر من نفس المكلف لا محالة قوله نعم قد يمنع
الابتلاء دفعة الخ قوله اذ الترك قبل الابتلاء حاصل ما ذكره في هذا المقام انه اذا كان الابتلاء
دفعة لا فرق بين الموجود التدريجي والفعلي في وجوب الاحتياط لوجود المناط نعم قد يمنع
تحقق الابتلاء في التدريجيات فلا يتنجز التكليف على الزوج العالم بوقوع الحيض
في تمام الشهر وكذا التاجر الذي يعلم بوقوع معاملة ربوية في يومه فان المطلوب من النهي
هو الكف لا الترك والكف لا يتحقق الا عند الابتلاء فلا نهي عن الوطي والمعاملة قبل

زمان

زمان الحيض وقبل الوقوع في المعاملة وبعد التحقق لا علم به فلا يعلم تحقق الابتلاء
في التدريجيات اصلا فلا يتنجز التكليف فيها فلا يجب الاحتياط واما ان المطلوب من النهي
هو الكف لا الترك فان الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء وانت
خبير بان الابتلاء لا معنى لاعتباره في التدريجيات اذا كانت من قبيل الافعال ولا
يعقل في مثله الزمان ومنع تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان
حيضها لا وجه له فان خصوصية الاشخاص ليست ملحوظة في تعلق الاحكام بل
انما هي متعلقة بالعناوين الكلية فالمحرم هو وطي الحائض على البالغ العاقل
فكل من انطبق عليه هذا العنوان تنجز في حقه ذلك التكليف بمعنى انه لا عذر
في ترك امتثال ذلك التكليف ويتحقق امتثاله قبل زمان الحيض ايضا بل
وان لم يكن له زوجة وما ان المطلوب من النهي هو الترك ونفسه ان لا تفعل
هو حاصل فتعليل ظهور النهي في الكف بان الترك قبل الابتلاء حاصل
بنفس عدم الابتلاء واضح الفساد فانه لا يشترط في توجه التكاليف تأثيرها
في الامتثال بان تؤثر النهي في الترك بحيث لولاه لم يترك ويؤثر الامر في الفعل
بحيث لولاه لما فعل فان التكاليف احكام موضوعة متعلقة بالعناوين الكلية
وليست من قبيل المواعظ كي يشترط التأثير في حسن الامر والنهي فيقبح نهي
من لا يرتكب قطعا كما يقبح امر من يطيع بدون الامر مع ان ذلك فرع ملاحظة
خصوصية الاشخاص في تعلق التكاليف كي يعتبر في صحة التكليف الابتلاء
بالمرأة الحائض فيقبح التكليف بالترك ممن لا زوجة له او قبل زمان حيضها
وقد عرفت ان الخصوصية الشخصية ليست ملحوظة في تعلق التكاليف بل انما
هي متعلقة بالموضوعات الكلية المنطبقة على الاشخاص مع ان المطلوب من النهي
لو كان هو الترك المستند الى الكف لما كان للنهي معنى في بعض المحرمات التي
يتنفر الطبع عنها بالذات فانه لو فرض عدم النهي لم يقدم اليها احد كبعض النجاسات

وعندها مع انه لو اعتبر التأثير في الأوامر والنواهي لما توجه التكاليف الى اكثر
الناس فانه لا يقبح نهي العصاة الراكبين للمحرمات وانما كان لا يقبح نهي
الأنبياء والأوصياء عليهم السلام فانهم كانوا يطيعون لجميع الواجبات و
والمستحبات في حال الصبي وكانوا بحيث لولا التكاليف لاتركوا ما هو
المحبوب عنده تعالى ولا ارتكبوا ما هو المبغوض عنده وبالجملة ان كلامه قده
في المقام في غاية الاضطراب اما ترى انه استشكل الفرق بين المثالين
وبين ما اذا نذر ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين فاستظهر
وجوب الاحتياط هنا وفي المثال الثاني من المثالين المتقدمين نقضا ان
بعض الدليل على ذلك مع ان العنوان في الجميع واحد ثم قال و وجه قلنا
بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة نظر جواز المخالفة القطعية لان المفروض
عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الأصل الجاري في حكمه
ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الأول الى استصحاب الطهارة الى ان يبلغ مقدار الحيض
فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة
والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها و
عدم ترتب الأثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ثم قال وليس هنا مورد
التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التي ليست محيطة عن العموم لفرض العلم
بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها فيجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم
الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التي ليست محيطة كالافتقار في اجراء الاصول العلمية
كذا في الاصول اللفظية فيمكن التمسك باصالة العموم انتهى اقول لا ريب في جواز
المخالفة القطعية بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة الا في مثال الحيض
فانه بعد العلم بحدوث الحيض لا يبقى مجال للمخالفة واما المستصحب هو الحيض فلا مجال
لاجراء اصالة الاباحة واما الأصل الجاري في مثال المعاملة الربوية فهو اصالة الاباحة و
اما اصالة الاباحة فواضحة واما اصالة الصحة فان الجهات المقتضية لصحة العقد موجودة
في كل معاملة معاملة واما الشك في طرو المفسد اعني الربوية فيدفع بالأصل نعم للمقام

الله لا اثر للعلم الاجمالي فاصالة الفساد ليس لها مجرى اصلا واما التمسك بالعموم
لاصالة الصحة فهو اغلط فان التمسك بالعموم انما هو في الشك في التخصيص
والتخصيص هنا قطعي فان المعاملة الربوية فاسدة قطعا فالشبهة في المقام مصداقية
فالتمسك بالعموم لا يمكن موضوع الخامس السادس ان الشك في المكلف
قد ينشأ من اشتباهه في نفسه وقد ينشأ من اشتباه المكلف بان يتردد
امره بين الرجل والانثى فمقتضى القاعدة وجوب الاحتياط عليه كالاول
فالانثى لا يعلم بوجود الذكورة والانوثة لا يجوز ان يلبس المختص بالرجل والمرأة
ولا يجوز له كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا هذا هو مقتضى القاعدة
في الخنثى المرددة بين الرجل والانثى للعلم الاجمالي بانها اما الرجل او المرأة
فمقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط لا محالة واما الذي ورد في اخبار اهل
البيت عم فهو الفرق بين الخنثى المشكل وغيره فان الخنثى قسمان قسم اجتمع
فيه الرجولية والانوثية معا لجميع آثار الرجل والمرأة فيها تمام لا نقص فيه اصلا
فيحل له الرجل ويحل له المرأة فيحرم عليه لباس كل من الرجل والمرأة وافعال الاختصاصي
الجهتين فيه ويحرم عليه التزويج والتزوج للزوم اجتماع الرجولية والانوثية
ولكن لا يجب عليه كشف كل من قبليه فان كليهما عورة وليس ذلك لوجوب الاحتياط
وكذا ميراثه بين ميراث الرجل والمرأة فميراث الرجل الثلثان وميراث المرأة
الثلث فميراثه ثلاثة اسداس وكذا يحرم عليه النظر لكل من الرجل والمرأة
ويحرم عليهما النظر اليها وقسم آخر هو احدهما في الواقع وان كان لم يرجح له
في الرجل والمرأة فللتمييز علامات وردت في الشرع كسبق البول من احد
الفرجين وعد الاضلاع فان تميزت بهذه العلامات والا فيعين بالقرعة
فيترتب عليها جميع احكام ما تعين بالقرعة من الرجولية والانوثية وذلك
واضح لمن لاحظ اخبار اهل العصمة عم المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة
وحكمها يتضح بتحقيق معنى الموضوع فنقول ان المراد من الشبهة الغير المحصورة ان يبلغ

اطراف الشبهة في الكثرة الى مرتبة كان احتمال وجود الواقع في كل واحد من
المشتبهات في غاية الضعف بحيث يعد الاعتناء به وترتيب الأثر عليه من
السفه والجنون وقد تبين في الشبهة المحصورة ان وجوب الاحتياط فيها
انما هو للعقاب المحتمل في ارتكاب كل من الأطراف مع عدم المؤمن لوجود العلم
المنجز له ومعلوم ان احتمال العقاب انما نشأ من قوة احتمال وجود الواقع
في كل من المشتبهات فقوة ذلك الاحتمال اوجبت الخوف من العقاب لا ان
كما هو المفروض فوجب الاحتياط لا محالة وبالجملة ان العلم التفصيلي لا يشترط تأثيره
بشيء فهو يؤثر التنجيز بنفسه بخلاف العلم الاجمالي فانه بمجرده لا يؤثر التنجيز الا في
المرتبة الأولى اعني حرمة المخالفة القطعية واما تأثيره التنجيز في المرتبة الثانية فيشترط
فيه قوة الاحتمال فالاحتياط في الحقيقة انما هو اثر الاحتمال بعد تعلق العلم
بكل من الأطراف وان القائم في كل واحد منها هو الاحتمال وهذا الاحتمال اذا كان قويا
يوجب الخوف عن العقاب والعلم قد ازال المؤمن فلا مناص عن الاحتياط فالعلم
والاحتمال معا اوجبا الموافقة القطعية لا مجرد العلم الاجمالي فان العلم انما ازال المؤمن
والاحتمال اوجب الخوف واثرهما وجوب الاحتياط فالمؤثر للتنجيز في المرتبة الثانية
هو العلم لكنه يشترط فيه قوة احتمال وجود الواقع في كل من الأطراف كي يوجب
الخوف من العقاب فاذا صار الاحتمال في غاية الضعف لكثرة الأطراف فلا خوف
والاضطراب ولذا يعد الاعتناء به من السفه فلا يجب الاحتياط في الشبهة
الغير المحصورة لعدم ايجاب الاحتمال الخوف من العقاب لضعفه بكثرة الأطراف
فالاحتمال في كل من اطراف الشبهة الغير المحصورة لما لم يصح الاعتناء به لضعفه جاز
المخالفة القطعية الا انه لا يجب الموافقة القطعية بعكس الشبهة المحصورة حيث لم يجز
فيها المخالفة القطعية بل وجب فيها الموافقة القطعية فان المفروض ان الاحتمال في
جميع الأطراف ضعيف واحد غاية الأمر انه يحصل العلم بارتكاب الحرام بعد ارتكاب
الجميع وتحصيل العلم بارتكاب الحرام ليس بحرام قطعا فتحصل ان وجود العلم في تلك

الشبهة كالعدم والشبهة في كل من المحتملات كالشبهة المجردة عن العلم بلا
يجري اصالة البرائة في الجميع فان المانع من اجرائها هو العلم الاجمالي وهو
لانتفاء شرط تأثيره صار بمنزلة الجهل فلا مانع من جريان الأصل فقد ظهر مما — اعني قوة الاحتمال
ذكرناه من بيان معنى الشبهة الغير المحصورة وجه عدم وجوب الاحتياط فيها بل جواز
المخالفة العلم وقد ذكر لذلك وجوه واهية لا طائل في التعرض لها والعجب انهم
تصدوا لبيان الضابط للمحصورة وغيرها واختلف عباراتهم في ذلك وانت
خبير بانه اذا انتفى معنى غير المحصورة وانه عبارة عن ان يبلغ المحتملات في
الكثرة الى حد تصير احتمال الاحتمال في كل منها مثلا في الشبهة البدوية بل يضعف
بحيث لا يوجب الخوف والاضطراب اصلا فلا يحتاج ذلك لبيان الضابط فان
هذا من الوجدانيات التي هي قسم من الضروريات والضروري ضروري
لكل احد فلا معنى لبيان الضابط لكون الاحتمال بحيث لا يصح الاعتناء به
وحد الحد يجده كل احد من نفسه وهذا لا خفاء فيه فمن تصدى لبيان الضابط
المحقق الكركي وجماعة ممن تبعه قال في فوائد الشرائع بعد ان بين ان غير
المحصور حقيقة عرفية والمرجع فيه الى العرف ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب
انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد
عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا
كالثلاثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط
كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق
به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه القلب فان
غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل
انتهى اقول ان محصل ما ذكره من الضابط ان المحصور ما يسهل عده في زمان
قصير وغيره ما يعسر عده في زمان قصير وهذا عجيب من مثل هذا المحقق فان
سهولة العد وعسره مما لا ينضبط اصلا سيما اذا قيد ذلك بالزمان اليسير فان

فان قصر الزمان وطوله اجنبيان عن الضابط لو فات كل زمان يعرض طويلا فهو
فقس بالنسبة الى ما هو الطويل منه وكذا كلما فرض انه يعسر فيه الا انه يسهل
الفعل بالنسبة الى ما هو اقصر منه فتركه وما فرض فيه الشك الى قد عرفت ان كون
الشبهة غير محصورة امر وجداني لا يعقل ان يشك فيه واما العمل بالظن في
المقام فمما لا وجه له اصلا ومن اعجب الامور تعيين الاصل عند الشك في كون الشبهة
محصورة او غيرها فان الاصل وظيفة في مقام العجز عن احراز الواقع بطريق
العلم واما الشاك في ان وظيفته هل الاحتياط او البراءة مثلا كما
في المقام فلا وظيفة له من الاصول المقررة وانما وظيفته الرجوع الى العالم والعجب
من الشيخ قده حيث قال ان الاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط
لوجود المقتضي وعدم المانع فانه لو فرض اصل في المقام فهو اصالة البراءة لا ما هو مراد
المحقق الثاني من الاستصحاب فان ضعف الاحتمال لسببها ليعارض قوته شرط
في تأثير العلم الاجمالي فالشك انما هو في تحقق الشرط لا في وجود المانع كي يدفع
بالاصل ويحكم بالاشتغال ثم ان الشيخ قده بعد ان قال ان ظاهر اطلاق القول
بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو ارتكاب جميع المشتبهات كما
ان الظاهر لاجل الوجه الخامس نص على ذلك والوجه الخامس هو الذي ذكرناه
في تحقيق معنى غير المحصورة ذكر كلاما محصله ان ارتكاب الجميع له ثلاث صور فقد
يرتكب كل واحد واحد من المحتملات ويتفق ارتكابه للجميع من غير ان يقصد
ذلك من اول الامر وقد يقصد من اول الامر ارتكاب الجميع من غير ان يكون
غرضه من ذلك الوقوع في الحرام الواقع وقد يقصد من اول الامر من ارتكاب
كل واحد الوقوع في الحرام والذي يمكن ان يدل عليه الدليل هو جواز الصورة
الاولى واما الصورتان الاخيرتان فالتحقيق عدم جواز الارتكاب فيهما اما
الصورة الاولى منهما فلانه لو صادف عمله الواقع يستحق العقاب فلو انه لكن
لكن لو لم يصادف عمله الحرام الواقعي لم يستحق العقاب وانما يستحق بدا اصادفه فانه

اذا قصد ارتكاب الجميع فقد قصد العصيان والمخالفة فيستحق العقاب بمصادفة
الحرام فلا يجوز ارتكاب الكل والا لزم طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب
الاجتناب عن الحرام الواقعي واما الصورة الاخيرة فيستحق العقاب فيها في
ارتكاب كل واحد ولو لم يصادف الحرام اللهم الا ان في جواز ارتكاب الجميع
مع العزم عليه من اول الامر وعدمه لان المفروض صيرورة الاحتمال في كل من المشتبهات
بحيث يعد الاعتناء به من الجنون وتحصيل العلم بالمخالفة ليس بحرام والعزم على ارتكاب
الجميع وان كان عزما على المخالفة لكنه ليس عزما على العصيان فان المفروض
انه ابيح له مخالفة الواقع فالعزم على المخالفة مع اباحتها عزم على ما ابيح له كما
اعترف به فيما لم يقصد ذلك من اول الامر ومن هنا ظهر فساد ما ذكره في تحقيق عدم
جواز ارتكاب الكل من استلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب
عن الحرام الواقعي فانه لو لم يجب طرح ذلك الدليل لكان الاحتمال ح موهوما وقد
عرفت ان العاقل لا يعتني بمثل الاحتمال المفروض واما ما ذكره في الصورة الاخيرة
من تحقق العصيان من اول الامر بارتكاب بناء على حرمة التجري فاوضح فسادا
فان العصيان لا يتحقق الا مع التعمد في مخالفة الواقع الذي لم يعذر في مخالفته
فمع عدم المخالفة لا معنى لاستحقاق العقاب فان اريد العصيان ولم يتحقق كما انه
لا يتحقق مع اباحة المخالفة فانه فرع تحقق التجري وعدم مصادفة الحرام لا
يتحقق التجري مع فرض اباحة المخالفة وذلك واضح لا دفع فتم هذا الكلام
في المسئلة الاولى من الشبهة التحريمية وقد تقدم ان مسائلها اربع الاولى منها الشبهة الحكمية
الموضوعية وقد تم الكلام فيها مستوفى اما الثلث الاخر منها الشبهة الحكمية فان اشتباه
الحرام بغير الواجب لم يكن الشبهة موضوعية اما من جهة عدم النص او اجماله او تعارض
النصين وحكم الجميع قد ظهر فيما تقدم فلا حاجة الى الاعادة المطلب الثاني من الشك في المكلف به
في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين فان المكلف به اما مردد بين امرين
متباينين ومثلوا له بالقصر والاتمام والظهر والجمعة في يوم الجمعة واما مردد بين الاقل

٢٢ ولو لم يعزم عليه من اول الامر

والاكثر القسم الثاني هو مسئلة الشك في الشرطية والجزئية وسيأتي تفصيلها
ان شاء الله والكلام في القسم الاول فنقول ان ما مثلوا به من المثالين المتقدمين فليس
مثالا له فان القصر والاتمام حقيقة واحدة ولا تباين فيهما وان كانا متباينين
فانما هو باعتبار انه اعتبر القصر بشرط لا وذلك لا يوجب التباين بعد الاتحاد في الحقيقة
ولا يلزم ان يكون الاقل والاكثر اللذين هما حقيقة واحدة متباينين اذا اعتبر الاقل
بشرط لا الا لو كان التباين لا دخل له في دخول الاقل والاكثر فان الاقل اذا
اعتبر بشرط لا فانه لا يجوز اداء الاكثر بملاحظة انضمام القصر والاتمام من الاقل والاكثر
واما مقابلة الظهر للجمعة فهو اصطلاح منهم والا فليس هنا امران متقابلان فان هنا
صلوة واحدة وهي صلوة ظهر الجمعة ولتلك الصلوة لها كيفيتان اما قصر معتبر فيها الزايد
الحضور من الخطبة والجماعة وغيرها او اتمام فصلوة الجمعة هي صلوة ظهر الجمعة والا فانه
هي التي في سائر الايام فصلوة الجمعة ليست صلوة مستقلة مقابلة لصلوة ظهر الجمعة
مسقطة عنها فلا وجه لعدها من الواجبات في قبال اليومية وهذا جلي لمن له ادنى
تامل وبالجملة اذا اشتبه الواجب بغير الحرام وتردد المكلف به بين المتباينين
مع العلم باصل التكليف فالاصل الاولي هو الاشتغال للعلم باصل التكليف بالفرض
فالاشتغال يقتضي اليقين بالاشتغال يستدعي اليقين بالبراءة ولا طريق اليه
الا الاحتياط والحاصل ان سبب التنجز موجود وهو العلم والمانع عنه لا عقلا
ولا نقلا فلا مناص من الاحتياط لما عرفت من ان التنجز المسبب من العلم الاجمالي
وهو بالنسبة الى المخالفة القطعية علة تامة لا يعقل ورود الدليل على خلافه ولذا
لم يستشكل احد في حرمة المخالفة القطعية واما بالنسبة الى الموافقة القطعية فهو مقتضي
لم فيمكن ورود الدليل على خلافه فاذا لم يرد دليل بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي
نؤمن بالمقتضي ونحكم بوجوب الموافقة القطعية وكيف كان ان مقتضي التنجز موجود
ولا مانع فان فقد المعرفة بالمكلف به لا يمكن ان يكون مانعا من التنجز بعد حصول
التصديق باصل الحكم مع التمكن من الامتثال بالاحتياط وقد صدر في المقام عن بعض
الاساطين كلمات واضحة الفساد لا باس بالتعرض لبعضها قال المحقق القمي قده

بعد

بعد ان حكى عن المحقق الخوانساري الميل الى وجوب الاحتياط في مثل الظهر
والجمعة والقصر والاتمام ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل
لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم
لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما
يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر
والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما
يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك
فعلهما جميعا يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية
سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي
ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري
في كل واقعة ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي
من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين
عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك
لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن ح قول لراى المحقق المذكور
فلا يبعد القول بعدم وجوب الاحتياط بل لا بد من القول بالتخيير والجزم بالوجوب
انتهى اقول ان تأخير البيان عن وقت الحاجة اجنبي عن المقام فان معناه تنجيز الحكم
الواقعي على المكلف من غير ان يبينه عليه مع عدم طريق له اليه وتحصيل التكليف على العاجز
بالحكم تكليفا تنجيزيا وقبحه مما استقل به العقل لكن البيان موجود في المقام لحصول
العلم بنفس الحكم كما هو المفروض فالذي اتفق اهل العدل على استحالته منتف
هاهنا وانما الذي في المقام هو تردد المكلف به بين الامرين وتعيينه ليس بلازم
على الشارع وان كان المطلوب هو المعين عند الشارع بل له ان يخفيه على المكلف فان
الشخص يتمكن من امتثال ما هو المعين المبهم عنده بالاحتياط فبيان ذلك ليس وظيفة
الشارع بان يجب عليه بيانه مع ان التردد في المثالين مع تعذر تسليمه ليس من الشرع
وانما هو لانه بين متعلق الحكم تفصيلا وانما خفي علينا بسبب الامور الموجبة للاختفاء

هذا الكلام مضافا الى ان تاخير البيان عن وقت الحاجة بالمعنى الذى شرع لا قبح له
اصلا فانهم لم يفرقوا بين المراحل فزعموا ان مجرد تعلق التكليف بالاشخاص
بان اجتمع الشرائط العامة يوجب كون الحكم الواقعى محلا للحاجة فيجب على الشارع
بيانه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وانت خبير بانه اذا اجتمع الشرائط
العامة كان الشخص طرفا للتكليف لا محالة واما انه يجب على الشارع ان يجعل
الشخص بحيث يتنجز عليه الواقع بان يلقيه عليه فلا اصل له فان له ان لا يبين الواقع
الا بعد مدة فما لم يرد بيان منه فالواقع غير منجز عليه وانما يتنجز بعد البيان مع
ان كون الشخص طرف التكليف لا يوجب كونه محل الحاجة بل الحاجة اليه انما هى
بعد التنجز فتاخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيه قط مع انه بعد بعثة
النبى ص كان الاحكام باسرها محلا للحاجة وبيانها لم يقع من النبى فى ساعة واحدة لجميع
الناس وانما بينت تدريجا فى مدة ثلاثة وعشرين سنة لاغلب الناس لا الكل ولو كان تاخير
البيان عن وقت الحاجة قبيحا لزم ان يبين النبى ص جميع الاحكام لجميع الناس فى ساعة
واحدة وهو مستحيل قطعا فتفطن له نعم لو فرض الى قوله من دون اشتراط بالعلم به تناقض
لما ذكره اولا فانه قد اعترف فى هذا الكلام بعدم قبح تاخير البيان عن وقت
الحاجة مع انه صرح قبل ذلك تعليلا بان التكليف بالمعين عند الله المجهول عند المخاطب
تاخير البيان عن وقت الحاجة والعجب كل العجب مما ذكره من النقض بالاحكام الشرعية وحاصله
انها وان بينت من صاحب الشرع لكنها قد اختفت علينا لوجود اسباب الاختفاء
فلا يمكن ان نكون مكلفا بالاحكام النفسية للاحتياط فلسنا مكلفين الا بمؤدى الطرق
الشرعية فلا يجب الاحتياط بل انما يجب العمل بمطلق الظن الاجتهادى وانت تعلم
بان هذا الكلام خال من التحصيل لما تقرر فى محله من ان الاحكام الواقعية باسرها
قد وصلت بايدينا على ما هى عليه مفصلا مشروحا ولم يختف علينا شىء منها فى
الاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة نعلم بصدورها عن اهل الذكر عليهم السلام ولو
فرض العياذ بالله انسداد باب العلم بالاحكام فلا مناص من الاحتياط والاحتياط فى
الكل ان استلزم الحرج فلا اقل من التبعيض فيه بان يحتاط فى المظنونات ويترك
عن غيرها

غير هذه المشكوكات والموهومات وكوننا مكلفين بمؤدى الطرق على التصويب
الذى يعترف بالاعراض عنه وليس هنا محل التفصيل فالتكليف انما هو بالاحكام
الواقعية والعمل بالطرق لكونها كاشفة عن الواقع لا ان الواقع يثبت بها فلا
معنى للتكليف بمؤداها وبالجملة ان فساد هذه الكلمات اوضح من ان يبين وله
مجلوس دقة النظر وانما اقتصرنا على البعض الاهم وعليك بالتامل فى غيره الخامس
ان مسائل هذا القسم اربع فان منشاء تردد المكلف بين الامرين المتباينين
اما اشتباه المصداق الخارجى كاشتباه الفائتة او فقد النص واجماله او تعارض
النصين ومقتضى ما تقدم من البرهان وجوب الاحتياط فى الجميع قال الشيخ رحمه
الله ان كان منشاء اشتباه الواجب بغيره هو تعارض النصين كما فى بعض مسائل القصر
والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ
بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شىء منهما للاحتياط اقول المراد من
هذا البعض هو ان يقصد المسير الى اربعة فراسخ فان بعض الاخبار يدل
على وجوب القصر عند ذلك كما ان سائر الاخبار تدل على التمام الا اذا قصد السفر ثمانية
فراسخ فقد ذكر جماعة ان مقتضى الجمع بين الاخبار حمل ما يدل على القصر على انه بعد
اربعة فراسخ على التخيير بين القصر والاتمام وحمل ما يدل على تحديد السفر بثمانية فراسخ
مع تعين القصر فالتخيير الذى ذكروه كما هو محمل الروايات فلا تعارض بين
الاخبار عند هؤلاء وانما هو مجمع التعارض البدائى لا الاستقرارى لان
التخيير الذى هو مقتضى اخبار العلاج هو وظيفة المتحير بعد استقرار التعارض
فاين ما ذكروه من هذا التخيير مع ان ما ذكروه من التخيير ايضا لا معنى له فانه لا
يعقل التخيير بين القصر والاتمام لان القصر وظيفة المسافر والاتمام وظيفة
الحاضر والشخص اما مسافر او حاضر ولا يمكن ان يتصف بكليهما وقد تحقق
فى محله ان السفر جهة واقعية لا يتحقق الا بثمانية فراسخ لكن الثمانية اعم من
الامتدادية والملفقة والمراد من القصر فى الاربعة هو السير الملفق بان يرجع فى يومه

وبالجملة مقتضى ما تقدم هو الاحتياط عند دوران الواجب بين امرين متباينين
فى الشبهة الحكمية والموضوعية لكن مسئلة القصر والاتمام لا يتطرق اليها الاحتياط
فان الشخص لا يخلو من احدى الحالتين فانه اما ان يكون مسافرا او حاضرا فان
لم يعلم بوجود احد الامرين ياخذ بما علم بثبوته فلا مجال للاحتياط فيها القسم الثانى
فى دوران الواجب بين الاقل والاكثر والزائد على الاقل الذى يتحقق به الا
اما جزء من الواجب او شرط فيه الثانى هو مسئلة الشك فى الشرطية وسياتى
تفصيله انشاء الله والكلام فى الاول اعنى الشك فى جزئية امر خارجى من الواجب
ومسائله اربع الاولى ان يكون منشاء الاشتباه هو عدم النص وقد اختلف
فى وجوب الاحتياط واجراء اصالة البراءة وقد استظهر الاحتياط من كلام بعض
القدماء كالسيد والشيخ وحكى تصريح جماعة باجراء اصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط
وقد اختار الشيخ قده فى الرسائل جريان اصل البراءة واستدل عليه بما حاصله
انا نعلم بوجوب الاقل وكونه مطلوبا للشارع اما فى نفسه او فى ضمن الاكثر
فترك الاقل يوجب استحقاق العقاب بخلاف ترك الاكثر فلا يوجب استحقاق
العقاب لحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان والمفروض ان الجزء المشكوك
لم يبين الشارع وجوبه فالذى كلف به يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء
ويشك فى انه هل هو هذا او له جزء آخر يقبح مؤاخذته مع ترك المشكوك
الحاصل ان الاقل هو القدر المتيقن من الواجب فلا بد ان يؤخذ به فان تاركه
يستحق العقاب اما لنفسه او لكونه سببا لترك الاكثر واما ترك الاكثر
فيقبح المؤاخذة عليه وبالجملة ان العلم الاجمالى بان الواجب اما هو الاقل او الاكثر
لا اثر له فى ايجاب الاحتياط لانحلاله الى علم تفصيلى وشك بدوى للعلم التفصيلى
بوجوب الاقل ولو مقدمة واما وجوب الاكثر فهو مشكوك فيه اساس هذا ما حصل استدلاله
مع زيادة شرح وبيان ولكنك خبير بان ما ذكره قده مغالطة بينة فانه لا يشتبه

فى ان ترك الاقل يوجب استحقاق العقاب لا محالة فانه بترك الاقل قد ترك
الامرين معا بخلاف ترك الاكثر فانه لا يوجب ترك الامرين معا الا ان ذلك
لا يوجب كون الاقل هو القدر المتيقن من الواجب فانه انما يكون هو القدر
المتيقن اذا استحق تاركه العقاب من حيث انه ترك الاقل وليس كذلك قطعا
والا لم يكن معنى للشك بل استحقاق تاركه للعقاب لكونه تاركا للامرين
معا لا لتركه الاقل من حيث هو فالوجوب النفسى المردد ليس له قدر متيقن
يؤخذ به عند الشك فالعلم الاجمالى باق على حاله وليس منحلا الى علم تفصيلى
وشك بدوى ثم انه قده اورد على نفسه ما حاصله انه اذا امر المولى
بمركب وشك فى جزئية شىء له فبذل العبد جهده فى طلب الدليل على الجزئية
ولم يطلع على ما يدل عليه فاتى بما علم من اجزاء المركب وترك المشكوك يقبح منه مؤاخذة
العبد على ترك المجهول فان العقل انما يحكم بوجوب الطاعة فيما علم تعبد ورد من قبل المولى
واما ما لم يعلم تعبد ورد فيجرى فيه اصالة البراءة لشمول ادلتها عليه من قبح العقاب بلا بيان
وغيره وليس فيما يدل على وجوب الاحتياط فان المقصود هو تحصيل الامتثال وترك المخالفة
وقد تحقق باتيان ما علم تعبد ورد نعم اذا كان مقصود المولى من الامر بالمركب تحصيل
عنوان يقطع بحصوله اذا اتى بالجزء المشكوك ويشك فيه اذا اقتصر باتيان ما علم
به من الاجزاء والاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصلحة فى المتعلق
وتلك المصلحة هو المقصود وحصولها من الامر فانها اما من قبيل العنوان الذى هو المامور به
حقيقة او من قبيل الغرض وبيانه ان الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات
العقلية فالمقصود حصوله اما لكونه عنوانا فى المامور به وهو المامور به حقيقة او لكونه غرض
الامر ولا يحصل ذلك الا باتيان الكل فلا شك فى حصله الا به فلا مناص من الاحتياط وكيف
لا فان مسئلة البراءة والاحتياط غير مبتنية على ما هو المشهور من مذهب العدلية من كون
الواجب الشرعى لطفا فى الواجب العقلى بل نتكلم فيها مع مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح
او المذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة فى الامر دون المامور به ثانيا انه

نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً لان الواجب لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب
عليه لطف ولا اثر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه
الامتثال فيحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امتثال التفصيلي بان يعرف وجه الفعل فيفعله
على وجهه وهذا مفقود فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق
في ضمنه فلا طريق الى احراز حصول اللطف ولو بالاحتياط فالواجب التخلص من المخالفة
وهو يحصل بالاتيان بما يعلم انه مع تركه يستحق العقاب واما الآتي فيقبح المؤاخذة عليه
مع عدم البيان هذا محصل سؤاله وجوابه وكل منهما واضح الفساد اما السؤال فلمنع
توقف الامر على وجود المصلحة في المامور به بل يكفي وجود المصلحة في نفس الاوامر
والنواهي كما نبه عليه بعض اهل النظر فليس هنا ما يكون نفعه عائداً الى المامور به او غرضاً
للآمر فلا مجال لكون الواجبات الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية ولو سلم
ابتناء الاوامر على مصالح في المامور به فلا مجال لهذا الكلام المشهور بين العدلية
ايضاً فان معنى اللطف على ما ذكروه هو ما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية
فمعنى كون الواجب الشرعي لطفاً في الواجب العقلي ان وجوب الصلوة والصيام والحج
وامثال ذلك انما هو لكونها مقربة لاطاعة الواجب العقلي ومبعدة عن عصيانه
فرد الوديعة مثلاً واجب عقلاً والصلوة واجب شرعاً فوجوب الصلوة انما هو لقربها
لاطاعة حكم العقل برد الوديعة ومحصله ان الاديان المتوقفة على بعث الرسل
وانزال الكتب كلها توطئة للقرب من طاعة الواجبات العقلية والبعد عن مخالفتها
مثل ذلك لا ينبغي ان يصدر ممن له ادنى شعور بل كاد ان يكون ذلك مساوقاً
للكفر لو كان عن علم والتفات فان من الواجبات الشرعية الاعتقاد بالتوحيد وكونه
فكيف يمكن ان يتفوه بان الاعتقاد بالتوحيد مقدمة لرد الوديعة مع ان الواجبات
العقلية والمحرمات العقلية من الاغلاط الواضحة فان العقل لا حكم له اصلاً الا الزجر
ولا امر الا زاجر بمعنى انه ليس للعقل ان يحكم بوجوب اتيان فعل من الافعال
او حرمته بان يستحق تاركه للعقاب بفعل الفعل لحرمته او ترك الوديعة ١٢ او فاعله

من

من حيث انه عقل لا حكم له بعنوان العقل بان يحكم بوجوب احدهما او حرمة الآخر بالمعنى
المتقدم فان ذلك فرع ادراك العقل المصلحة والمفسدة الملزمتين وانى
له بذلك وانما ذلك شأن حملة الوحي والتنزيل نعم العقل انما يدرك
نفس الحسن والقبح لا كونهما ملزمين فهو يدرك حسن الاحسان ورد
الوديعة وقبح قتل النفس المحترمة واما استحقاق الثواب او العقاب
فهو خارج عن ذلك ففعل الحسن مقرب لا محالة كما ان ارتكاب القبيح مبعد
كذلك واما استحقاق الثواب والعقاب في الفعل او الترك في كل من الحسن
والقبيح فلا حكم له في ذلك فليس للعقل ان يحكم بحكم من الاحكام الخمسة على فعل
من الافعال نعم قد يحكم العقل بالوجوب والحرمة على عناوين منتزعة من
الافعال كالاطاعة والتمرد فان العقل يحكم بوجوب الاول وحرمة الثاني بمعنى
ان تارك المامور به كفاعل المنهي عنه يستحق العقاب ومن هذا القبيل حكمه
بحرمة الظلم وان كان يحتاج في تشخيصه الى بيان الشرع فانه انما ينتزع
من وضع الشيء في غير محله والعقل لما لم يكن له حكم على الفعل فلا يستقل في
انتزاع ذلك العنوان لعدم ادراكه ان ذلك الفعل في محله او غير محله ولذا
احتاج الى تعيين الشرع وما اشتهر بينهم من استقلال العقل بوجوب
رد الوديعة لا نقول به بل عدم ردها ظلم وخيانة والعقل مستقل بحرمته
كما انه من الاغلاط ما هو كالضروري عندهم من استقلال العقل بوجوب شكر المنعم
حتى انهم فرعوا عليه وجوب النظر الى المعجزة فان غاية الامر ان العقل يحكم بحسن
شكر النعمة كما انه يحكم بقبح الكفران واما ان تارك الشكر كالكافر يستحق
للعقاب فلا حكم له في ذلك كما انه لا حكم في الكفر بالتعذيب وانما ذلك محتاج الى
بيان الشرع واما النظر الى المعجزة فلا مجال لوجوبه فان المعجزة انما تفيد علماً
ضرورياً لا يعقل ان يخفى على احد فلا محل للنظر اصلاً فضلاً عن ان يجب
فقد تحصل ان العقل لا حكم له اصلاً في كون الحكم الشرعي لطفاً في الحكم العقلي

[illegible]

١٢ ان لم يكن كافراً

ثم العجب انه قده بعد ان احتمل ان يكون اللطف منحصراً في الامتثال التفصيلي المتوقف
على معرفة وجه الفعل حكم بوجوب اتيان الاقل للتخلص من مخالفة الامر وان اعترف
بفساده فان اللطف اذا كان منحصراً في الماتي به بوجه العنوان للامر فنفس المامور به
بحقيقته والمفروض تعذر امتثاله لعدم معرفة وجه الفعل لعدم قدرته على وجهه مع
احتمال ان لا يحصل المامور به الا بمعرفة وجه الفعل فمقتضى ما ذكره سقوط
التكليف اساساً لا وجوب اتيان الاقل ثم ان مقتضى ما سلكه من ان المقام من انحلال
العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي وان الاقل معلوم الوجوب
بالتفصيل والشك في الاكثر شك ابتدائي اجراء اصالة عدم وجوب الاكثر
فانه لا مجرى للاصل في الاقل بعد العلم بوجوبه الاعم من الاستقلال للوجوب النفسي
والمقدمي ولا مانع من جريانه في الاكثر كما انه لو علم اجمالاً بنجاسة احد الانائين
الذي يعلم بكون احدهما المعين نجساً فانه لا مانع من اجراء اصالة الحل في غير
ذلك الاناء اعني الاناء الطاهر وقد ذكرنا في هذا المقام وفي اول البحث
وفي تاسيس الاصل في العمل بالظن ان اصالة عدم التكليف وجوباً او تحريماً
لا تنفع في دفع استحقاق العقاب على الفعل او الترك فان مجرد الشك
في التكليف كاف في عدم استحقاق العقاب فانه ليس لنا اثر لعدم الوجوب
والحرمة الواقعيين كي يحتاج الى احرازهما باصالة العدم بل العقل قاطع
بقبح العقاب بلا بيان فالشك في الاكثر كاف في دفع استحقاق العقاب على تركه
ولا حاجة الى اصالة العدم ان اريد بها نفي استحقاق العقاب كما ان الشك في
حجية العمل بالظن كاف في التحريم من غير حاجة الى اصالة عدم الحجية وهذا من
جملة التحقيقات التي تميز بها عمن عداه وقد بينا فساده فيما تقدم فانك
قد عرفت ان الشك من حيث هو لا اثر له اصلاً بل الاثر انما هو للعلم وان
كان اقتضائياً ولذا لو كان مسبوقاً بالتكليف فشك في الفراغ لا بد من
اليقين بالبراءة وليس ذلك الا للعلم بثبوت التكليف لو انما ثبت في

الاقتضاء

ان الظاهر مجرد الشك لو كان يكفي في دفع استحقاق العقاب فلا حكم بالاشتغال
في ذلك الفرض لوجود الشك في عدم استحقاق العقاب في الشك في التكليف
انما هو اثر العلم بعدم التكليف فان كل حادث مسبوق بالعدم الازلي
فالحادث معلوم العدم بمقتضى طبعه وانما يحتاج في وجوده الى العلة فما لم يعلم
بوجوده كان مقتضى طبعه وهذا معنى اصالة العدم فقد ظهر ان مجرد الشك
في التحريم يكفي في الحجية انه لا يكفي في التحريم فان الظن لو كان مسبوقاً بالحجية
فشك في سقوطها عنه لا تحكم بحرمة العمل به بل لا بد من العمل به فالتحريم اثر
عدم الحجية المعلوم بالعلم التحقيقي او الاقتضائي ثم انه قده فرع على ما حققه في
اجراء اصالة البراءة في المقام فساد ما يتمسك به لوجوب الاحتياط مثل استصحاب
الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وان الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية بمعنى
ان مقتضى التنجز في المرتبة الثانية اعني وجوب الموافقة القطعية موجود بالفرض وهو العلم
الاجمالي بوجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر وعدم العرفان بالمتعلق ليس مانعاً
لا عقلاً ولا شرعاً مثل وجوب دفع الضرر المحتمل اي وجوب المقدمة العلمية وان الاكثر
لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته لا يمكن قصد القربة بالاتيان به فلا بد من الاتيان بالجزء المشكوك
لقربة نعم ان هذه امور متعددة استدل بها لوجوب الاحتياط في المقام ولذا تصدى
للجواب عن كل واحد واحد لكنك خبير بانها ليست وجوهاً متغايرة وانما هي تعبيرات
مختلفة ومرجع الجميع الى امر واحد وهو ان الواجب مردد بين الاقل والاكثر
فتعلق الحكم الشرعي اما الاقل او الاكثر فبالاتيان بالاقل لا يعلم الامتثال بالامر المردد
فانه مع تعلقه بوجوب الاكثر لا يبرأ ذمته بالاتيان بالاقل وبالعكس فان الواجب
هو الاقل بشرط عدم الزيادة فالشك في الحقيقة بين المتباينين وقد عرفت
انه لا مناص فيه من الاحتياط وهذا هو مرجع تلك التعبيرات المختلفة فاجاب قده عن
الاول بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا يجدي في الاحتياط
بعد فرض كون الاقل هو المتيقن فان مجرد الشك في وجوب الاكثر يكفي في قبح المؤاخذة

مع تركه فلا يجب الاحتياط باستصحاب بقاء وجوب الأمر المردد إلا أن نقول بالأصل المثبت
وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب
الاحتياط وقد ظهر فساد ذلك مما تقدم من أنه لا متيقن في المقام فإن الواجب
شيء واحد مردد بين الأقل والأكثر بالفرض فكيف يكون الأقل متيقن الوجوب أما
استحقاق العقاب بترك الأقل فليس لترك الأقل بل لكونه مؤديا إلى ترك المكلف
به وأما ثالثا فلأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل لا يوجب الاحتياط ولا يجب
من كون الأصل مثبتا مع أنه ما سلف نفسه لا معنى له في المقام فلا نريد تعيين وجوب
الأكثر باستصحاب الاشتغال بل نقول إنه لم يبرح الذمة عن التكليف المتيقن بإتيان
الأقل فلا بد من تحصيل العلم بالفراغ ولا طريق له إلا الإتيان بالأكثر فأين هذا من
إثبات وجوب الأكثر وأجاب عن الرابع بأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من
الشارع الإلزام به لأجل التخلص عن العقاب وقد ظهر فساده فإن العقاب
مع ترك الأقل غير معلوم لاحتمال أن يكون الواجب هو الأكثر ويكون العقاب مع تركه
فلا نعلم بالعقاب مع ترك الأقل على كل حال في قصده في إتيانه التخلص عن هذا العقاب
المتيقن نعم يحتمل أن يكون ذلك هو الواجب شرعا فيحتمل العقاب مع تركه فلا يحصل حينئذ
قصد التخلص عن العقاب بل يأتي بالأقل بداعي الاحتمال إن كان محتملا كما يحقق
ذلك إسناد ما يكفي في قصد القربة مع العلم التفصيلي فلا وجه لاختصاص التخلص عن
العقاب بالقصد في المقام مع أن أصل الإشكال ليس في قصد القربة بالمعنى الذي
ذكره بل مراد المستشكل أن المكلف به لا يعلم حتى يمكن الامتثال به بالإتيان
بالأقل فقط بل لا يعلم الامتثال به إلا بالاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك فيه
ثم إنه قده استدل على البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك فيه بعد الدليل العقلي
الذي تقدم بالدليل النقلي وهو أخبار البراءة وذكر منها قوله ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم بتقريب أن وجوب الجزء المشكوك فيه محجوب علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم فالجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل وأما الأقل فالعلم بوجوبه

المردد

المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو موضوع عليهم وذكر أيضا قوله رفع عن أمتي
ما لا يعلمون فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين أو أن
العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك
الكل مرفوع عن الجاهل إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية أقول
وقد عرفت فيما تقدم أن الحديث الأول لا دلالة فيه على البراءة أصلا فإن الحجب عن
الشيء ليس الجهل به وإنما هو المنع عنه بحيث لا يمكن الوصول إليه والجاهل بالحكم
ليس محجوبا عنه بل الواقع قد اختفى عليه وأمكن منكشفا مع فحص من علّه فالعلم
بالأحكام الشرعية لم يحجبه الله تع عن العباد بل غاية عنايته الاطلاع بها فما حجب الله
علمه عن العباد أمور شاء الله تع أن يخفيها عن الناس ولا يعلمها إلا الراسخون
في العلم كتفاصيل المعاد وعالم البرزخ ونحو ذلك ومعنى وضعها عنهم أنه ليس عليهم أن
يتعبوا أنفسهم في الفحص عنها والاطلاع عليها في تحقيق ذواتها فإنه لم يوجب الله تع الاعتقاد
بها فالحديث أجنبي صرفا عن المقام وأما سائر الأخبار الدالة على البراءة فمفادها معذورية
الجاهل وهي أجنبية عن المقام لفرض وجود العلم الإجمالي بالتكليف إنما الشك في
المكلف به وأنه هو الأقل أو الأكثر وهو قده قد سلم انحلال العلم الإجمالي في المقام
إلى علم تفصيلي وشك بدوي فاحتج على نفي المشكوك فيه بأخبار البراءة مع أن أصل
الإشكال إنما هو في الانحلال وهو الذي ينكره الخصم ولو سلم الانحلال فلا ريب
في جريان جميع أدلة البراءة في المقام من العقلية والنقلية ولا حاجة إلى الاستدلال
فإنه إذا كان الأقل متيقنا فيكون الشك في الأكثر شكا بدويا ولا ينكر أحد جريان
أصالة البراءة في الشبهة المجردة عن العلم فلا وجه للاستدلال بأخبار البراءة وأما ما ذكره
في تقريب الاستدلال من أن الجزء المشكوك لم يعلم وجوبه فهو مرفوع ففيه أن الفساد
فإن أخبار البراءة إنما تدل على معذورية الجاهل من حيث العقاب لا نفي العقاب
مع ترك الجزء فالأولى أن يقول إن وجوب الأكثر غير معلوم فيعارض في وجوب
الأقل والوجوب المتعلق لم يكن موردا للأخبار في إثبات أن وجوب الأقل الأعم من

النفسي والغيري معلوم فهو موضوع والعجب أنه قده نقل عن بعض مشايخه
أنه ادعى ظهور الأخبار في نفي الوجوب النفسي المشكوك وأن العقاب المنفي
هو العقاب المترتب على الشيء من حيث خصوص ذاته ومع ذلك اعترض على مشايخه
به في المقام وقال إن الوجوب أعم وأن العقاب مع ترك الجزء أيضا من حيث خصوص
ذاته لأن ترك الجزء عين ترك الكل وأنت خبير بأن ما ذكره بعض مشايخه في غاية
المتانة لكن ادعاء الظهور لا وجه له بل الأخبار صريحة فيه كما هو واضح وأما ما ذكره
من أن العقاب مع ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته فلا كما ترى ضرورة أن
الجزء من حيث هو ليس متعلقا للحكم فلا معنى للعقاب عليه وإنما الحكم تعلق بالكل المركب
من الأجزاء التي لوحظ جملة اعتبارية وإلا فالأجزاء في حد نفسها أمور متباينة فالإطاعة
والعصيان إنما هما بالنسبة إلى ذلك الأمر الواحد الحقيقي ومعلوم أن الكل في نفسه أن إتيان
الكل إطاعة واحدة كما أن تركه عصيان واحد فلو كان للجزء من حيث خصوص ذاته حكم كان
في إتيان الكل إطاعات متعددة وفي تركه معاصي كذلك وهو ضروري الفساد وأعجب من
تعليله قده ذلك بأن ترك الجزء عين ترك الكل مع أنه تقدم منه قبيل ذلك أن ترك
الجزء سبب لترك الكل وأين المغايرة من العينية وما أبعد ما بين الكلامين وكيف
يتفوه بأن ترك الجزء من حيث إنه جزء عين ترك الكل من حيث هو مع أن الجزء
من حيث هو مغاير للكل قطعا ولذا لا يتوهم أحد أن إتيان الجزء عين إتيان الكل نعم هو
مقدمة لإتيان الكل فالمركب حقيقيا كان أو اعتباريا ليس عين أحد الأجزاء لكن
كل جزء جزء أمر مغاير للمركب فليس كل جزء هو المركب فالدار مثلا مركب من
الباب والجدران والسقف وهو غير الباب والسقف والجدران لكن الباب
ليس دارا كما أن الجدار ليس دارا فترك الكل عين ترك الأجزاء كما أن إتيانه
عين إتيانها لكن إتيان كل جزء بالخصوص ليس إتيان الكل كما أن تركه ليس تركه
فكون ترك الجزء عين ترك الكل لا أصل له فلا معنى للعقاب مع ترك الجزء من حيث
خصوص ذاته كما لا يخفى ثم قال قده لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كان

العقل

العقل حاكما بوجوب الاحتياط كان أخبار البراءة كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل
العقلي وذكر في تقريب ذلك مقتضى الدليل العقلي المتقدم وهو أن الأقل متيقن
للعلم بوجوبه الأعم من النفسي والمقدمي ووجوب الأكثر غير معلوم ومفاد جميع
الأخبار نفي العقاب مع ترك الشيء لو كان واجبا في الواقع ومحصل أدلة الاحتياط
وجوب دفع العقاب المحتمل والمفروض أن الشارع قد أخبر بنفي العقاب
مع ترك الأكثر لو اقتضى العقل فوجوبه من باب الاحتياط لأن تقبح العقاب
مع تركه بأخبار الشارع بنفي العقاب عليه أقول إن مفاد أخبار البراءة إنما هو
معذورية الجاهل بالحكم التكليفي ومفاد أدلة الاحتياط تنجز الواقع على العالم بالعلم
الإجمالي فيكون الجاهل معذورا والعالم غير معذور فموضوعان متغايران من جميع الوجوه
ولا ارتباط بينهما كي يكون أحدهما حاكما على الآخر مع أنه لو تم ذلك لدل على عدم حجية
الطرق الشرعية بأجمعها فإن مرجعها إلى وجوب دفع العقاب المحتمل في ترك العمل بمؤداها
وقد ارتفع ذلك الاحتمال بأخبار نفي العقاب مع تركه والعجب أنه قده اعترف بعد
الدليل العقلي المتقدم فإنه لا حكومة لأخبار البراءة على شيء مع فرض عدم تماميته ومع ذلك
جعل في تقريب الحكومة الأقل متيقنا وقال إن الشارع أخبر بنفي العقاب مع ترك الأكثر
مع أنه لو تم حكومتها لأدلة الاحتياط لجرت البراءة بالنسبة إلى الأقل والأكثر لأخبار الشارع
بنفي العقاب مع ترك الأكثر والأقل جميعا ومن هنا ينقدح أن أدلة الاحتياط واردة
على أخبار البراءة فإنها تدل على معذورية الجاهل ومفاد أدلة الاحتياط أن الجهل قد ارتفع
مع وجود العلم الإجمالي وأن الشخص عالم بالواقع كما أنه قده أنه مع فرض عدم تمامية الحكومة
لا خصوصية لأخبار البراءة بل كان جميع أدلة البراءة من العقلية والنقلية حاكما على أدلة الاحتياط
فقد تبين أنه لو كان في المقام حكومة لشيء على شيء فأدلة الاحتياط حاكمة على أخبار البراءة
كما نقله عن بعض معاصريه لكن ذلك المحقق اختص ذلك بما إذا أريد من أخبار
البراءة نفي الحكم التكليفي وأما إذا تمسك بجملة من الأخبار على نفي الحكم الوضعي كالجزئية
والشرطية فأخبار البراءة حاكمة على أصالة الاشتغال وسائر أدلة الاحتياط وذكر

في توضيح ذلك ان من الأصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم
الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ولكن لما تفحصنا
فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به عدا عموم هذه الأخبار فبقي تعميمها
للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم يتناول الجزئية المبحوث عنها في الحكم بعدم اصلا
الرابعة ان ماهيات العبادات هي الأقل اي الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة انما
مورد التكليف ظاهرا بمقتضى نفي جزئية المشكوك لأن العلماء تمسكوا لذلك
باخبار البراءة اقول قد عرفت ان هذه الأخبار انما تدل على معذورية الجاهل
فلا تعرض لها للأحكام الوضعية اصلا كما اتضح تفصيلا فيما تقدم واما الاستدلال
بفهم العلماء فمن العجب لأن فهم العالم حجة في حقه وحق مقلديه واما من هو
مثله في العلم فليس فهمه حجة في حقه فان المستدل بفهم العلماء ان كان ممن يدرك
الكلام ويحيط بما يتوقف عليه الدلالة وفهم منها ما ذكر ان الكلام لا دلالة
فيه على ما فهمه العلماء فكيف يكون فهمهم حجة له وان لم يكن ممن يطلع بجهات الكلام
فليس له ظن يفيده الاستدلال اصلا واما ما ظهر لي من التفصي عن ان مستند اصالة العدم
وعدم الدليل دليل العدم هو هذه الأخبار فواضح الفساد اما اصالة العدم فلأن ليس
احد وراء الأخذ بالمقتضي وعدم الاعتناء باحتمال المانع المعبر عنه بقاعدة اليقين
في كلمات الأئمة [illegible] وبالقاعدة الشريفة في عبارات بعض المحققين من المتقدمين وهو
الذي يسمى باستصحاب حكم النقل الذي عملوا به من اول الخلق الى آخر الايام
ومستنده برهان عقلي لا تفي في محله بل به قوام العالم وليس في بني آدم بل هو جبلي
الحيوانات بل الحشرات كالديدان والهوام فاصالة العدم لا معنى لها الا اصالة عدم
المانع بعد احراز المقتضي واما عدم الدليل دليل العدم فليس اصلا بل انما هو
دليل قطعي على العدم في مورده ولذا اعتبروه في مورد عموم البلوى كما مر تقريره
لما انهم ذكروا ان الشيء اذا عم به الابتلاء لجميع الناس ولم يكن بيانا بايدينا من اخبار الآحاد
الموجودة في الكتب المعول عليها لا انه مع ذلك نعلم قطعا بعدمه وعدم وروده في الشرع والا
لوصل

لوصل الينا لا محالة فانه كان من تلامذة الصادقين عليهما السلام اربعة آلاف
علماء اجلاء وكانوا يكتبون بامرهما جميع ما يصل عنهم ويدونونه في اصولهم
وكان اتقانهم بمرتبة لا يمكن ان يفوت منهم شيء يسير فضلا عن مثل ما
نحن فيه مع عموم بلوى الناس به وهذا مستند ذلك الدليل بنفي اخبار البراءة وبالجملة
الدليل بنائه كلي فكيف يكون الأخبار مستندا له [illegible] يستند
العقلائي نعم ان مستندها اخبار البراءة فلعله في كلام العلماء ما كان منشأ ان لا مستند
عندهم عدا تلك الأخبار ثم انه استدل على عدم وجوب الأكثر بامور منها
اصالة عدم وجوب الأكثر ومنها اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته
ومنها اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك واجاب الشيخ قده عن الأول بان
سابقا ان مجرد الشك في وجوب الأكثر يكفي في قبح المؤاخذة مع تركه ولا حاجة
الى احرازه بالأصل وقد عرفت ان الأصل لا يخلو من [illegible] وان مجرد الشك لا
اثر له والجواب هو ان الواجب مردد بين امرين احدهما اقل والآخر اكثر ولا
تفصيل في البين بالفرض فان متعلق الحكم الشرعي هو المركب من تسعة اجزاء
او المركب من العشرة فاجراء الأصل في احدهما تعيين للحادث بالأصل وذلك
شأن الدليل وعن الثاني بانه ان اريد من وجوب الشيء المشكوك في جزئيته
وجوب الجزء في ضمن الكل فمرجعه وجوب الكل فان ايجاب المركب عين ايجاب
الأجزاء المؤلف منها فمرجع ذلك الى عدم وجوب الكل الذي هو الأكثر
وقد عرفت انه لا يجري لاحرازه بالأصل وان اريد منه الوجوب المقدمي بمعنى اللابدية
فلا وجه لتوقف اثبات الكل مع اثبات الجزء [illegible] مغاير
[illegible] فاصالة عدم اللابدية في اثبات الكل مع اثبات الجزء المشكوك [illegible] لا يغني
له الا اصالة عدم وجوب الأكثر الذي هو الكل وقد عرفت حاله [illegible] حادث
مغاير لكن لا يترتب عليها اثر الحسابي فيما نحن فيه الا مع القول بالأصل المثبت [illegible]

كون الماهية هي الأقل وانت خبير بان وجوب الجزء لا معنى له الا ما هو المقدمي فلا وجه
للتشقيق الذي افيد تقريره والجواب ان الشك في وجوب الجزء مسبب عن الشك
في وجوب الكل فليس الجزء موردا للأصل بل مورد الأصل هو السبب وقد عرفت
حاله واما اصالة عدم الجزئية فمرجعها الى اثبات كون الأقل هو الواجب وقد عرفت ان
ذلك تعيين للحادث بالأصل واجاب الشيخ قده عن ذلك ايضا بوجوه ثلاثة فقال
اولا ان جزئية الشيء المشكوك ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وهذا كما ترى
لعله سهو من قلم الناسخ فان الشيء اي المركب اذا كان حادثا فاجزائه ايضا حادث لا محالة
الا ان يقول قده بقدم المركب ماهية وليس هنا ما نحن فيه وثانيا ان اريد من عدم
جزئيته عدم صيرورة المشكوك جزء للمركب المأمور به فيثبت بذلك خلو المركب المأمور به
منه فمرجعه الى اصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه ففيه انه اصل مثبت وثالثا ان اريد
عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء
غير مرتبطة في نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب
شيئا واحدا فله وجه الا ان يقال ان جزئية المشكوك عين كلية المركب المشتمل عليه
الجزئية عين نفي الكلية عن الأكثر وهو اثبات لكلية الأقل وليس ذلك الا العكس وثبت
جريان هذه ايضا ليست موجها مستقلة فان الشيء اذا اعتبر جزء من شيء عند اختراع
[illegible] المشكوك الجزئية لا يختلف حاله باعتبار مرحلتي اي مرحلة
الاختراع ومرحلة الأمر فليس هنا اصلان مستقلان كي يجاب عنها باجوبة مستقلة فان نفي
الجزئية عند الاختراع عين نفيها في مرحلة الأمر وقد ظهر مما ذكرنا في المقام ان زعم ان
اختراع الماهية عبارة عن تصور الأمور الغير المرتبطة امرا واحدا وانت تعلم بان مجرد
تصور الأمور الغير المرتبطة وملاحظتها امرا واحدا ليس اختراعا والا لكان كل من تصور
امورا غير مرتبطة ولاحظها امرا واحدا كان مخترعا للماهية مع ان من البديهي ان مجرد تصور
ابيات متعددة وملاحظتها امرا واحدا ليس اختراعا للقصيدة بل لا بد من جعل بين ابياتها ونظم
وترتيب بين الأبيات وهكذا فاختراع الماهية صنع وجعل لا مجرد تصور [illegible]
وحدة ولذا يقال في المجعول باد [illegible] الجاعل وبحججه باختراعه فنفس [illegible]

ليس اختراع [illegible]

الغير المرتبطة ليس اختراعا للماهية فقد تحصل من جميع ما نقلناه ان ما سلك به الشيخ قده
في اثبات مختاره اعني جريان اصل البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
من ان وجوب الأقل الأعم من النفسي والمقدمي متيقن ووجوب الأكثر مشكوك
فلا يستحق العقاب مع تركه لو كان واجبا في الواقع لقبح عقاب الجاهل لا ينهض دليلا
على اثبات مختاره مع انه قده زعم انه احسن الطرق لاثبات ذلك فانك قد عرفت
ان متعلق الحكم الشرعي مركب مردد بين الأقل والأكثر ولا علم بتعلق الحكم الشرعي
بالأقل فلا طريق للامتثال الا الاتيان بالمشكوك كما في المتباينين هذا هو الحكم
في اصل المسألة لكن التحقيق ان اهل الصلوة ليست داخلة في هذا العنوان
بل الصلوة التي هي من اهم الواجبات في الدين بحيث من تعمد في تركها كان كافرا حقيقة
لها جهتان نفسانية وجوارحية فان معنى اللفظ وحقيقته هو العطف كما عرف
به بعض مهرة علماء النحو وعطف العبد للمولى تعالى وخضوعه له ويعبر بالفارسي
كرنش كردن وبالعكس الرحمة والتفضل وعطوفة المساوي للمساوي مع [illegible]
وبهذا الاعتبار يصح اطلاق هذا اللفظ على كل ما يتخضع به لله تعالى من هذا [illegible]
تعالى الطواف في البيت صلوة فان الطواف ووفود البيت والحضور عنده مع وصف
الوفود الكل ما يتخضع به فالطواف صلوة حقيقة وهذا معنى اصل اللفظ الموجود
في جميع العبادات وهذا المعنى جهة يحصل في النفس بافعال خارجية كالقيام
عند المولى والانحناء والركوع والسجود تسقط على الأرض [illegible]
الصلوة المقابلة للقيام والحضور عند الرب تعالى الا ان حضوره [illegible]
عنده مع وصف الوفود فانها بعينها تلك الصلوة لا جزء منها كما حقق في محله وهذا
معنى قوله تعالى وقوموا لله قانتين فان اول مرتبة الحضور عند الرب هو القيام
عنده فاذا فتلك الصلوة لها جهتان الخضوع وما يحصل به ذلك والأولى جهة
نفسية والثانية خارجية ومتعلق الحكم هو الجهة الأولى والجهة الأخرى محصلة لها
فيصح الاطلاق للفظ عليها لاتحادهما في الوجود ولذا ترك الأكثر [illegible]

جهة عنوانه محتمل باحد امور ثلاثة كالغسل والوضوء والتيمم وهي افعال خارجية
محصلة لهذا الأمر المعنوي متحدة معه هذا الأمر المعنوي ولذا قيل ان الطهارة اسم
للغسل والوضوء والتيمم وكذا العقد امر معنوي يحصل بالايجاب والقبول وكذا
الامر الانشائي يحصل بقولنا افعل ونحوه ولكن الاحكام انما تعلقت بنفس
هذه الأشياء لا لمحصلاتها فالواجب هو نفس الخضوع الحقيقي والقيام محصل
له كالقعود والاضطجاع وكذا الركوع والسجود ونحوهما محصلات لكيفيات
اعتبرت في الخضوع في مرحلة الامتثال بحيث لو اخل بها لم يمتثل باصل الواجب
وان كان قد حصل ذات المامور به بنفس القيام فتحصل ان الواجب هو الخضوع
الخضوعي والقيام محصل له وسائر الافعال محصلات لكيفياته المعتبرة في الامتثال
فاذا علمنا باعتبارها في مرحلة الامتثال نأتي به والمشكوك ندفعه بالاصل فان
الأصل عدم اعتبار شيء في صحة الامتثال باصل الواجب المفروض حصوله بنفس
القيام فلو لم نعلم باعتبار فعل خارجي عدا القيام لاكتفينا به ودفعنا المشكوك بالاصل
نعم لو احتملنا ان لم نعلم حصوله الا بعد اتيان جميع ما يحتمل ان يعتبر في حصوله
فلا مجال لاجراء الاصل في نفس العلم بحصول تلك العنوانات بالأمور المعلوم اعتبارها
باعتبارها فلا بد فيه من الاحتياط كما لو شككنا في اعتبار الترتيب في الغسل بين اجزاء
البدن او في اعتبار فعل خارجي في الوضوء على الغسلتين والمسحتين المسئلة
الثانية ما اذا كان ~~الاشتباه في ذلك~~ بينها شبهات اجمال النص بان يتعلق ١٢ الشك في الجزئية
الحكم على عنوان مردد بين احد [illegible] للاجمال ذلك العنوان والاجمال في اللفظ (امرها الاقل والاكثر)
الذي هو موضوع الحكم قد يكون لعدم الاحاطة بجهات المعنى [illegible] كنا
نعرف بعض مصاديق هذا المعنى [illegible] فانا نعلم بان ماء الفرات
من مصاديق الماء قطعا لكن نشك في ماء السيل انه ايضا من مصاديقه لولا
لعدم الاحاطة بجميع جهات معنى الماء ولكن الظاهر انا لم نعرف مصاديقه
وقد تكون مشكوكة كباطن الانف وعكنة البطن وقد يكون لعدم معرفة المعنى الموضوع له

[illegible] اسامي الفاظ الصلوة المردد بين ما يكون احدهما اقل والاخر اكثر بناء
على ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة يعني المستجمعة لجميع الاجزاء فيكون
لفظ الصلوة فيه مجملا لا محالة اذ اذا تعلق الحكم بلفظ مجمل باحد الوجهين فان كان
الاجمال من قبيل الثاني فلا مناص من الاحتياط كما هو مذهب القائل بالوضع
للماهية الصحيحة فانه اذا اتى بالمركب الذي هو الاكثر يقطع بالامتثال لعلمه
بتحقق الموضوع فيه واما اذا اكتفى بالاقل فلا يعلم بالامتثال لعدم علمه بتحقق
الموضوع فيه لاحتمال ان يكون المشكوك جزءا من المركب الواجب المفروض ان
اللفظ موضوع للمستجمع لجميع الاجزاء الواقعية بحيث لو فقد جزء منه لم يصدق
ذلك اللفظ على الفاقد فلا يعلم الامتثال بالواجب الا باتيان جميع الاجزاء المحتملة
الجزئية وان كان من قبيل الاول فيمكن اجراء الاصل بالنسبة الى مورد الشك
كما اذا اوجب غسل ظاهر البشرة ونشك في باطن الانف وعكنة البطن فيغسل
كلا على صدق الظاهر عليه والمشكوك يجري فيه البراءة ومثل ذلك لفظ
الصلوة على القول بوضعها للاعم من الماهية الصحيحة والفاسدة كسائر الماهيات
التي تطلق على الصحيح والفاسد فانه على هذا القول وان لم يكن مجملا للعلم بان
الموضوع له اللفظ هو الاعم من الصحيح والفاسد لكن اذا شك في جزئية شيء
لا نشك في [illegible] من المركب الواجب فيمكن اجراء اصل البراءة لوجود المتيقن
والمفروض ان الشك في جزئية المشكوك ليس شكا في صدق اسم الصلوة
على الفاقد كما هو مذهب القائل بالاعم وقد تحصل من جميع ذلك انه على القول
بوضع لفظ الصلوة للصحيح فيكون اللفظ مجملا مرددا بين الاقل والاكثر والاكثر
صحيح قطعا واما الاقل فلا نعلم بصحته لاحتمال ان يكون المشكوك جزءا في الواقع
والصحيح هو الموضوع له اللفظ فالشك في الصحة شك في صدق اسم الصلوة فمع عدم
العلم بتحقق الموضوع لا مجال لاجراء الاصل فلا بد من الاحتياط كما هو مذهب القائل بالصحيح
وعلى القول بوضعها للاعم لا يجب الاحتياط بل يمكن اجراء الاصل فان الفاقد

صلوة قطعا فاعلم بجزئيته يأتي به وينفي المشكوك بالاصل بل القائل بالاعم يتمسك
باطلاق اللفظ ايضا بتقريب ان اجزاء الصلوة مختلفة بعضها مقوم لحقيقة الصلوة
فلا يصدق اللفظ على الفاقد لذلك الجزء والمشكوك مثل ذلك يشك في صدق
اللفظ وبعضها ليس بهذه المثابة فاصل الصلوة عبارة عن تلك الاجزاء المقومة
والاجزاء الاخر تفصيل [illegible] في ذلك فانه اذا اطلق اللفظ فانما يراد
منه تلك الاجزاء لم يعلم باعتبار جزء اخر فاذا شك في جزئية شيء نتمسك
باطلاق اللفظ فانه لم يؤخذ في صدقه الاجزاء الاخر المعتبرة واحتمال [illegible]
[illegible] باصل العدم وبالجملة لا وجوب للاحتياط على مذهب الصحيحي
وجريان الاصل على مذهب الاعمي كما لا اشكال فيه وهذا هو ثمرة النزاع ولا ثمرة
لو ورد ذلك بل ولم ينقل هذا النزاع الا ليترتب تلك الثمرة والشيخ [illegible] انكر
هذه الثمرة المذكورة وقال انه يجري الاصل على مذهب الصحيحي كما انه يمكن وجوب
الاحتياط على القول بالاعم اما الاول فحاصل كلامه فيه ان اجمال اللفظ لا يضر
في اجراء الاصل بعد ما تقدم في المسئلة السابقة من تيقن وجوب الاقل
المردد بين النفسي والمقدمي فالاقل متيقن الالزام والاكثر مشكوك الوجوب
فهو محل لاجراء الاصل وان لم يكن محتاجا اليه والاجمال انما يوجب الاحتياط اذا
لم يكن هناك متيقن فان اجراء الاصل في امثال المسائل معارض بجريانه في المحتمل
الاخر وهذا هو مناط وجوب الاحتياط واذا انتفى ذلك وجرى الاصل في
معين فلا يجب الاحتياط [illegible] والقدر المتيقن مع [illegible]
انما ينفع في المسئلة المتقدمة التي لم يكن هناك [illegible] تفصيل ولفظ مجمل واما هذه
المسئلة فلا ينفع فيها وجود القدر المتيقن لان هنا خطابا تفصيليا ولفظا مجملا فاذا شك
في ان الاقل هل هو صلوة او لا فمع عدم العلم بتحقق موضوع الحكم باتيان الاقل وانه
صلوة او لا كيف يؤمن بالقدر المتيقن من الحكم فان الالزام فيه انما هو اجزاء موضوع
الحكم والقدر المتيقن انما ينفع بعد ذلك وكون الحكم متيقنا لا يجعل المشكوك صلوة و
العقاب انما هو على ترك الصلوة والاقل مشكوك الصلوتية مع انك قد عرفت ان المترتب
للعقاب انما هو ترك الواجب النفسي وذلك الوجوب لم [illegible] متيقن وبالجملة فحاصل

ما ذكره الشيخ انه وان لم نعلم بكون الاقل صلوة لكن تاركه يستحق العقاب اما لانه
صلوة او لان الصلوة وان كانت هي الاكثر لكنه يترك بترك الاقل وقد عرفت
ان ذلك مغالطة [illegible] فان ترك الاقل من حيث هو ليس موجبا للعقاب نعم تارك
الاقل مستحق للعقاب قطعا فانه تارك للصلوة قطعا ثم انه قدس سره [illegible] نفسه
سئوالا ايضا فيما افاده في المقام ومحصل ذلك السؤال ان الفاسد ليس
مطلوبا للشارع بل المراد والمامور به هو الصحيح قطعا فيجب القطع باتيان مراد
الشارع والمامور به ولا يكون ذلك الا باتيان جميع المحتملات فلا مناص
من الاحتياط واجاب بما محصله ان مفهوم الصحيح ليس هو المراد والمامور به
لكون الصحة معتبرة قبل العمل فيجب احرازه حين العمل بل مطلوب الشارع
والمامور به هو مصداق الصحيح اي متعلق التكليف [illegible] بالصحة بعد
ايجاده ويطرء عليه الصحة لانها امر [illegible] بعد ايجاد العمل فالصحة معتبرة بعد العمل في
انه اذا اتى بما علم اعتباره من الاجزاء ودفع المشكوك بالاصل فانما اتى بالصحيح لان
ما اتى به موافق للامر بضميمة الاصل ولو كان المراد هو مفهوم الصحيح فاذا شك
في الجزئية فيكون الصحة مشكوكة فلا بد من الاحتياط [illegible] وقال في اخر كلامه في الجواب
ونظير هذا التوهم انه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح
١٢ الوضع مصداقه يتردد بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط ويندفع بانه خلط بين الوضع
والمصداق فانه لا [illegible] ولا شبهة في انه لا معنى للقول بوضع الفاظ العبادات
للصحيح في مقابل القول بوضعها للاعم الا كونها موضوعة لعنوان الصحيح الذي هو
مفهوم مبين مشتبه مصداقه بين [illegible] ولذا كان اللفظ مجملا لا اجمال في الصحة
في الموضوع له فاشتباه مصداقه لا يوجب اجمال اللفظ ولو كان معنى الوضع للصحيح
الوضع لمصداق الصحيح لا من حيث انه مصداقه فان الوضع للمصداق [illegible]
١٢ اللفظ معنى الوضع للمفهوم بل معنى وضع للماهية التي تطرء عليها الصحة ويتصف بها بعد
الايجاد ومعنى القول بالوضع للاعم فان الموضوع له في نفس الماهية [illegible]

عن وصف الصحة المتقضية بالعمل بالاجزاء وتلك الماهية كما تتعلق على المستجمع للاجزاء
كذا تطلق على الفاقد نعم موضوع الحكم الشرعي هو خصوص المستجمع للاجزاء والقيود
واما ما وضع له اللفظ فهو مجهول مبني على هذا الا يكون اجمال في اللفظ فان
هذا المعنى مذهب الاعمي فلم يكن في المسئلة فرق لانه فلا معنى للنزاع وذكر الثمرة له
فالصحيح ان تستشهد بان معنى الوضع للصحيح هو الوضع لمفهوم الصحيح فالشك في
الصحة شك في صحة اطلاق اللفظ على الفاقد كما هو صريح بعض اهل هذا المذهب فلا
يكون اللفظ مجملا ولم يبق مجال من الاحتياط كما هو المعلوم الواضح عند اهل
المذهبين ولو كان الامر كما زعم لم يكن في المسئلة الا قول واحد فلم يكن معنى للنزاع
ولا لذكر الثمرة والعجب خفاء مثل هذا الذي على الكل فان كل من تعرض لهذه
المسئلة جعل وجوب الاحتياط وعدمه ثمرة للنزاع بل لم يتكلموا في تلك المسئلة
الا لترتب هذه الثمرة عند المعلوم بعدم الاعمي والصحيحي وجوب الاحتياط على القول
بالصحيح ولا طريق لاجراء الاصل فيه اصلا الا ان من المعلوم عندهم ايضا عدم وجوب
الاحتياط على القول بالاعم ومن الغريب بان ذكره بقوله من ان من جعل وجوب
الاحتياط ثمرة للقول بالصحيح فغرضه بيان الثمرة على المختار من وجوب الاحتياط
في المسئلة الجزئية لان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيح قال بوجوب
الاحتياط وانت خبير بانهم انما ذكروا ذلك ثمرة للنزاع وذكر المختار لا معنى لكونه
ثمرة النزاع فلو جرى الاصل على هذا القول ايضا لم يكن ثمرة للنزاع ثم هذا واضح
ومما ذكرناه يتبين انه لا معنى لما اورده على نفسه واجاب عنه فان متعلق التكليف
على القول بالصحيح معلوم بعنوان مشتبه مصداقه بين امرين فيجب الاحتياط
كما اعترف به فلا معنى لمنع الاجماع على هذا القول نعم اورد ذلك على القول
بالاعم والجواب هو بان ذكره مما لا يخفى على المتامل واما الثاني اعني وجوب
الاحتياط على القول بالاعم فقد عرفت الحال الكلام فيه والمختصر ان لفظ الصلوة مثلا
موضوع للقدر الجامع بين الجميع الاجزاء والفاقد لبعضها الغير المعتبر بعد صدق ١٢ الواجبات
اسم الصلوة فان بعض الاجزاء مقوم لصدق اسم الصلوة فان شك في كون
المشكوك

المشكوك جزءا مقوما فالشك فيه شك في صدق اسم الصلوة فلا يجوز فيه اجراء
الاصل وبعضها غير مقوم فالصلوة بالنسبة الى القدر الجامع بين الواجدة
لجميع الاجزاء والفاقدة لبعضها الغير المقوم من الالفاظ المطلقة فكل جزء ثبت انه
غير مقوم للصلوة فهو تقييد للمطلق فالاجزاء الغير المقومة تقييدات في ذلك
المطلق فاذا شك في مثل هذا الجزء يدفع باصالة عدم التقييد واجاب
عن ذلك بما محصله ان التمسك بالاطلاق انما هو فيما علم كون المتكلم في مقام
البيان كي يحكم بضميمة الاصل على ارادة المطلق بقبح التكليف بالمقيد مع عدم
البيان واما اذا لم يعلم ذلك بل احتمل ان يكون في مقام بيان حكم القضية المهملة
لتعلق غرضه ببيان المقيد فلا يجوز التمسك بالاطلاق لعدم قبح ارادة المقيد
في الواقع مع عدم ذكر القيد فانه بين المقدار الذي تعلق غرضه به ثم قال والمطلقات
الواردة في الكتاب في مقام بيان تاكيد الامر بالصلوة لا في مقام بيان كيفية الصلوة
اقول ان التمسك بالاطلاق ليس مشروطا بشيء فانه كلما شك في التقييد يدفع بالاصل
فاذا صدر من المتكلم كلام وعلم ان غرضه بيان حكم القضية المهملة فاذا احتمل وقت
العمل وشك في كون ذلك الحكم متعلقا بالمقيد من القيود ولم يقع منه بيان اخر في
الاول فلا شبهة في انه يتمسك بالاطلاق ويدفع احتمال التقييد بالاصل فانه اذا
لم يصدر منه كلام اخر في وقت الحاجة علم انه اكتفى بالبيان المتقدم والمفروض ان الحكم
هناك مطلق فاشتراط كونه في مقام البيان لا وجه له بل لا معنى له فانه اذا لم يقيد ببيان
القيود في ما علم انه كان اولا في مقام البيان واما عدم التمسك بالاطلاق قبل الفحص عن
الشرائط والموانع في غير وقت الحاجة فانما هو للعلم بان …
فان مطلق الدواء ليس نافعا لكل مرض قطعا واما تعليل الاشتراط بانه اذا كان
في مقام بيان حكم القضية المهملة فلا يقبح منه ذكر المطلق وارادة المقيد في الواقع مع عدم
ذكر القيد واما اذا كان في مقام بيان الكيفيات فيقبح منه ذلك فيتمسك باصالة عدم
التقييد ففيه ان التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لا سبيل فيجب ان

قبح تنجيز الحكم على الجاهل من القضية عند كل احد لكن لا ارتباط له بمسئلة التمسك
بالاطلاق فان ذلك انما هو عند احتمال التقييد من المتكلم وعدم اطلاع المتكلم
عليه ومع العلم بعدم التقييد في كلامه واحتماله في الواقع لا معنى للتمسك بالاطلاق
للعلم بارادة المطلق جزما لا معنى لذلك الا احتمال قبح تنجيز الحكم على الجاهل واما
المطلقات الواردة في الكتاب فبيانها موكول الى اهل الذكر عليهم السلام فاذا لم يرد منهم
بيان في مطلق واحد من هذه المطلقات يتمسك بالاطلاق ما في الكتاب اذا احتمل ان
يقع منهم التقييد ولم يطلع على ذلك فقد ظهر ان هذا الذي ذكره في عدم صحة التمسك بالاطلاق
على مذهب الاعمي لا يوجب ترتب ما ذكره اخيرا من ان الشك في جزئية شيء لعبادة
لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب
الذي قال بالوضع للصحيح في جريان الاصل ووجوب الاحتياط او اصالة البرائة على الخلاف في المسئلة
فان ما ذكره لا يصلح وجها لعدم صحة التمسك بالاطلاق مع ان طريق الحكم اجراء الاصل
على مذهب الاعمي ليس بمنحصر في التمسك بالاطلاق فان له ان يقول ان موضوع الحكم
ماهية مخترعة مركبة من عدة اجزاء فكل ما كان جزءا من تلك الماهية يجب الاتيان به و ١٤٢/
المشكوك يدفع باصالة عدم الجزئية في مرحلة الاختراع ولا حاجة الى التمسك بالاطلاق
هذا ولكن التحقيق انه لا معنى للتمسك بالاطلاق على هذا القول فان الصلوة مثلا
مركب مخترع مردد بين الاقل والاكثر وان كان اللفظ يطلق على كل منهما لكن المركب
المخترع مردد بين الاقل والاكثر فكل جزء احتمل فيه … في ذات المركب وان كان خارجا
عنه … فاجزاء الشيء نفس ذلك الشيء وان كان … عنوانا لعمل …
لما فلا اطلاق في اللفظ على مذهب الاعمي كي يتمسك به وليس طريق اخر الا اجراء الاصل
على هذا المذهب لا فرق بينه وبين مذهب الصحيحي في وجوب الاحتياط وعدمه
فانه على القول بوضع اللفظ للاعم كان هذه المسئلة مثل المسئلة المتقدمة اعني كون
الشك في الجزئية ناشئا من فقد النص فانك قد عرفت في تلك المسئلة ان موضوع
الحكم الشرعي مردد بين المركب الاقل والاكثر وليس لنا متيقن فيجب الاحتياط لا محالة
وكذا

وكذا هذه المسئلة فان اللفظ وان كان يطلق على الواجدة للاجزاء والفاقدة لبعضها
لكن موضوع الحكم الشرعي مردد بين ان يكون هو المستجمع لجميع الاجزاء او الفاقد
للبعض فلا طريق للامتثال الا الاحتياط كما لا يخفى على المتامل المسئلة الثالثة اذا
كان الشك في الجزئية ناشئا من تعارض النصين الذين يدل احدهما على الجزئية
والاخر على عدمها فمقتضى التعارض هو التساقط فالمرجع هو الاصل المؤسس
في المسئلة الاولى اعني ما اخترناه من البرائة او الاحتياط على الخلاف المتقدم هناك
وقال الشيخ ان مقتضى اطلاق اكثر اصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ بل بعضهم التخيير هنا
اقول قد ذكرنا سابقا ان التخيير المستفاد من اخبار العلاج هو التخيير الواقعي فان المصلحة
قد تقتضي عدم تعيين الحكم للواقعة من قبل المولى بل جعل احكام مختلفة متضادة
لواقعة واحدة وارجاع التعيين الى اختيار المكلف فكلما اختاره تعين ذلك في حقه
ما دام تلك المصلحة موجودة فالواقعة متصفة بكل واحد من الاحكام نعم ان انتفى
تلك المصلحة فليس في الواقعة حكم واحد والاخبار التي بايدينا اعني المدونة في الكتب
الاربعة ليس فيها اخبار متعارضة فانها ماخوذة من الاصول الاربعمائة التي
كانت لاصحاب الصادقين عليهما السلام فانه كان من اصحابهم … الا ان علماء اجلاء ينقلون
عنه وقد … سلام الله عليه بكتب … لئلا يضيع منه في اصلاب الرجال فانه
قال يأتي زمان هرج لا يكون للناس مرجع الا هذه الاخبار فكتب هؤلاء
الاجلاء ما تلقوا عنه … الاصول الاربعمائة اصل وكانت هذه الاصول عند
الائمة مشهورة معتمدا عليها وكان امر هذه الاصول في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار فالاخبار المدونة في هذه الاصول كانت … الاجلاء فنقلوا
هذه الاخبار انما هو بعد التنقيح والتهذيب وقد عرضوا على الائمة بعض هذه الاصول
على الائمة عليهم السلام بالجملة كانت هذه الاصول في نهاية الاتقان لم يكن … النقل
عليها ولم يكن فيها اخبار متعارضة فانها … الائمة عليهم السلام … فلا يعقل
فيها التعارض بعد هذا الضبط والاتقان وهذه الاخبار جميعها هي المدونة في الكتب

الأخبار بعد فليس فيها خبر متعارض لا يشابه التقية الظاهر ولو كان ففي غاية القلة
والتقية بحرف جهة التعارض فهي تنقطع بانتفائه اما وقوع الغلط في النسخ او السقط
من الراوي وامثال ذلك وكيف كان فلا مورد لاخبار التسليم في الاخبار التي بايدينا
فليس في التقية مورد الحكم فيه بالتخيير لاجل التعارض نعم مورد هذه الاخبار هي
الاخبار التي تلك من الاصول الاربعمائة فانه قد صدر عن الأئمة قبل تدوين
هذه الأصول احكام متناقضة لو افتي ولهم لشدة ابتلائهم بالمخالفين فالمراد
ان الحقوا واو المسلمين فالقوا الخلاف بينهم كما قال عم نحن القينا الخلاف بينكم
حقنا لدمائكم وقال عم الفرات ادخل ما للامام ان يحكم في كل واقعة بسبع واربعين
من القاء الخلاف انما هو لعدم تميز الشيعة عنهم وبذلك يحصل التقية فانهم لو
اتفقوا على حكم كانوا امتميزين بخلاف ما لو وقع الخلاف بينهم وليست التقية منحصرة
في موافقة العامة كما يتوهم بل يجب الموافقة للاجتهاد واحد من علمائهم لا يوجب التقية
في الحكم فان المفروض ان اراءهم مختلفة في ذلك الحكم فالتقية بموافقتهم انما هي فيما هو
من شعارهم ولا نفي للتقية في غير ذلك كما هو واضح فقد تحقق مما ذكرناه ان اخبارنا
سالمة عن التعارض فلا مورد في زماننا لاخبار التخيير وانما كان ذلك في زمان الأئمة عم ولذا صرح
المشهور فيما ذكروه في اصول الفقه ان مقتضى القاعدة في الخبرين المتعارضين هو
التساقط بعد التكافؤ لكن مقتضى اخبار التخيير هو التخيير بعد التكافؤ لا التساقط
هذا هو الذي استقر في الاصول الان عليه في الفقه مع خلاف ذلك فانهم يحكمون
بالتساقط بعد التعارض ويرجعون الى الأصل المقرر في ذلك المورد ولم يسمع احد
منهم الحكم بالتخيير بعد التعارض الا قليل ولو كان الأحكام عند الشيخ قده لم يزل
يحكم بالتخيير في جميع موارد التعارض فلا معنى للحكم بالتخيير فيما نحن فيه لاطلاقهم القول
بالتخيير المسألة الرابعة ما اذا كان الشك في الجزئية ناشئا من اشتباه الموضوع
الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين وتردد مصداقه بين امرين فلا اشكال في انه يجب
الاحتياط كما في الشبهة الحكمية عند فقد النص مع اجمال فان مقتضى اليقين بالاشتغال
تحصيل اليقين بالبراءة ولا تحصيل له الا بالاحتياط كما هو واضح قال الشيخ قده اذا شك

ف

في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين
مردد مصداقه بين الأقل والأكثر ومنها اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين
الهلالين فشك في انه ثلاثون او ناقص ومثل ما اذا امر بالطهور لاجل الصلاة اعني
الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلاة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل
الرافعين والاقوى في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين
معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالأقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء
الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالأكثر ولا يجري هنا ما تقدم من
الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف
قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه
في الخارج فالأصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا
~~فاذا شك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه~~ اعني المفهوم المعين المبين المأمور به
الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان
مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين
الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو ان نفس متعلق
التكليف فيها مردد بين ~~الأقل والأكثر~~ اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا او
بين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة
على ترك المشكوك وهو قبيح بحكم العقل واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين
معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه انتهى اقول قد عرفت انه قده حكم في
المسألة السابقة بالبراءة بناء على القول بوضع اللفظ للصحيح مع ان المأمور به على هذا القول
مفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والأكثر وقد اعترف في هذه المسألة بانه لو كان
المأمور به مبينا معلوما وتردد مصداقه بين الأقل والأكثر يجب الاحتياط وتعليله
ذلك بان البيان الذي لا بد منه قد وصل من الشارع جار في تلك المسألة ايضا فلا وجه
للتفرقة بين المسائل بالحكم بالبراءة في بعضها وبالاحتياط في بعض اخرى مع ان الفارق الذي

ذكره بين هذه المسألة والمسائل المتقدمة من ان نفس متعلق التكليف فيها مردد
بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك ولا حكم للعقل فيه لا
على القول بالصحيح فان متعلق التكليف مبين معلوم على هذا المذهب انما المردد بين
الأقل والأكثر هو المصداق نعم في مسألة فقد النص نفس متعلق التكليف مردد بين
اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك ولكن في مسألة اجمال النص
بالمعنى الذي ذكره الشيخ قده من ان معنى الوضع للصحيح الوضع لمصداق الصحيح يكون
نفس متعلق التكليف مرددا بين الأقل والأكثر وقد عرفت فساد ذلك المعنى وان
مرجعه الى المذهب الأعمي مع انه على هذا التقدير ايضا لا معنى للحكم بالبراءة لاعترافه باجمال
اللفظ فيه فليس هنا ما علم وجوبه تفصيلا كي تردد متعلق التكليف بين اختصاصه بالمعلوم
وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك فانه لا يعلم صدق اللفظ على الأقل فضلا عن
ان يعلم وجوبه تفصيلا وبالجملة ان الشك فيه انما هو في الصدق لا في مفهوم اللفظ
مع انه مساو مع الشك في المصداق لا يرتاب احد في وجوب الاحتياط هذا واما المثال الذي
ذكره لتبيين المفهوم مع تردد المصداق بين الأقل والأكثر من وجوب صوم
شهر هلالي فليس هنا كذلك فان المصداق لا تردد فيه فان الشهر اذا كان تسعة
وعشرين فلا ريب في انه ايضا شهر والشهر التام على قسمين اما ان يكمل فيه عدد
الثلاثين او ينقص منه واحد وكلاهما شهر تام لمن صام شهر رمضان وكان
تسعة وعشرين يوما فقد صام شهرا كاملا تاما وانما نقص في هذا الشهر واحد
من الثلاثين والشهر لم يكن هكذا اياما مخصوصة بعدد الثلاثين كي يكون الشهر
ناقصا اذا نقص واحد من الثلاثين بل الشهر التام قد يكون اياما تسعة وعشرين
وقد يكون ثلاثين فاذا وجب صوم شهر هلالي ولم يعلم انه ثلاثون او تسعة و
عشرون فالشك فيه بين الأقل والأكثر والعنوان الذي تعلق به الحكم يصدق
على الأقل بالفرض فالأقل متيقن الوجوب ووجوب الزائد مشكوك فيه فيدفع بالأصل
كما ان المفهوم مبين معلوم كذلك المصداق ايضا لا تردد فيه وانما الشك فيه في المقدار

و

والأقل منه متيقن والزيادة مشكوكة والأصل عدم زيادة ايام الشهر
على تسعة وعشرين فلا يبقى شك في وجوب اليوم الزائد فان الشك فيه مسبب
عن الشك في الزيادة واذا جرى الأصل في السبب زال الشك عن المسبب
فلا وجه للاحتياط في المثال المذكور اصلا فكما يتبين المفهوم وعرف المصداق
٢ متيقن وشك في المقدار فلا ريب ان الأقل متيقن والزائد يدفع بالأصل والعجب من الشيخ
قده حيث حكم بالبراءة فيما لم يكن هناك شيء يقتضي الاحتياط كما في مسائل الشبهة الحكمية
وحكم بالاحتياط فيما لا معنى للاحتياط فيه كما فيما نحن فيه وبالجملة ليس مصداق الشهر
مرددا بين الأقل والأكثر ضرورة كون الناقص من الثلاثين شهرا تاما غير ناقص فانما
الحال ان اجزاء الشيء يعنون بعنوانه فاجزاء اليد يد قطعا ولو كان لها عنوان آخر
كالاصبع والأنملة والزند والمرفق فانها عناوين مختلفة مع صحة اطلاق اليد على
كل منها كما ان اجزاء الليل والنهار ليل ونهار فمن ادرك جزءا منهما فقد ادركهما
فاليوم الواحد من الشهر شهر قطعا ضرورة ان من سافر يوما منه فقد سافر
الشهر ودخل فيه ويصح اطلاق دخل له فيه متعينا باجزائه فكل يوم من الشهر
شهر فلا تردد في مصداقه اصلا واما كون الشهر الهلالي عبارة عما بين الهلالين
فلا يوجب تردد المصداق فانه اذا صام الشهر تسعة وعشرين يوما فقد صام
ما بين الهلالين بل كل يوم من الشهر ما بين الهلالين فلا وجه لتفسير الشهر الهلالي
بما بين الهلالين نعم لو كان وجوب صوم الشهر الهلالي عبارة عن وجوب صوم ما بين
الهلالين فهذا استيعاب الحكم لتمام الشهر فجميع الشهر يجب صومه ولكن الجميع
والتمام موضوعا فانها بيان للاختلاف في كيفية تعلق الحكم ولو سلم فلا يوجب الاحتياط
ايضا فان من صام تسعة وعشرين يوما فقد صام جميع الشهر مع ان الشهر ايضا ليس
عنوانا تعلق به الحكم فان كل يوم موضوع مستقل والشهر مثل السنة لا معنى لكونه
عنوان الحكم والأنسب به التمثيل بالنذر مثلا وان كان غلطا في نفسه لكن عنوان

هذا اهم الكلام فى الشك فى الجزئية و اما الشك فى الشرطية فقد جعله الشيخ قدّه
ايضا من دوران الواجب بين الاقل و الاكثر فانه قال قدّه الثالث ما جمع دوران
الواجب بين الاقل و الاكثر الى الشك فى جزئية شئ للمامور به و هذا مما ذلك
الجزء اما جزء خارجى او جزء ذهنى و هو القيد و ذكرنا ان الكلام فى الجزء الخارجى
هذا الكلام فى الجزء الخارجى اقول و انت خبير بان الشرط ليس جزء للمركب بالضرورة
فان تركب الشئ من الاجزاء عبارة عن اعتبار امور مختلفة امرا واحدا و اما الشرط
فهو عبارة عن اعتبار امر خارج عن المركب فى امتثاله فالصلوة المركبة من الركوع و
السجود اعتبر فى امتثالها ان تكون الى القبلة و فى حال الطهارة لا ان الصلوة اعتبر
فيها اجزاء و هى الركوع و السجود و كونها الى القبلة و فى حال الطهارة فالشرط انما
هو تقييد للواجب للحكم المتعلق بالموضوع سواء كان مركبا او غيره و تضييق لدائرة
الموضوع فى مرحلة الموضوعية و ما نحن بصدده التقييد و الجزئية فبالجملة ان القلة
الكثرة و الاكثرية انما هى باعتبار الاجزاء و اما الشروط فلا توجب زيادة فى
التركيب فلا معنى لجعل الشك فى الشرطية من دوران الواجب بين الاقل و الاكثر
بعدم كون الشرط جزء قطعا و اما الاجزاء الذهنية فهى منحصرة فى اجزاء الماهية
فانها مركبة من جزئين عقليين اعنى الجنس و الفصل و اما الاعراض فليست اجزاء
عن الشئ لا خارجا و لا ذهنا و انما هى اوصاف له لا شئ و ذلك لما لا يخفى
اصل فبين انه لا وجه لجعل الشك فى الجزئية على قسمين احدهما الشك فى الجزء
الخارجى و الآخر الشك فى الجزء الذهنى فلا وجه لجعلهما متحدين فى الحكم كما صنعه قدّه
و التحقيق ان الشك فى الشرطية على قسمين فانه قد يشك فى اعتبار امر داخل
فى الموضوع و يحتمل كونه من اجزاء الحكم و قد يشك فى اعتبار امر خارج و الامر الداخل اما
ذاتى او عرض من الاعراض اما الاول فرجوع الشك فيه الى عدم معرفة الموضوع و انه
هو الجنس من ذلك الامر الداخل او المقيد به كما اذا علم من الدليل اللفظى او اللبى انه
حكم على الانسان بحكم و احتمل ان يكون الموضوع لذلك الحكم هو الجنس و ذكر النوع
لكونه

لكونه من مصاديقه كما احتمل ان يكون الموضوع هو النوع و كذا ان الحكم على عتق الرقبة
المؤمنة و لم يعلم ان الموضوع هو المؤمن او مطلق العبد و المؤمن من مصاديقه فمرجع
هذا الاحتمال لا يتفاوت لامر يتعلق الحكم على المقيد او الخالى عن القيد بان يتعلق
على الحيوان او العبد فان القيد اذا كان مغيرا للعنوان و شك فى اعتبار مثل ذلك
القيد فالشك فيه انما هو فى الموضوع و انه هو المقيد او الخالى عن القيد و لا يتفاوت ذلك
بان يكون المتعلق فى الدليل اللفظى او اللبى هو المقيد او الخالى عنه فاذا شك
فى اعتبار امر داخل فى الموضوع فلا ريب فى وجوب الاحتياط فان العلم بالفراغ
فيه متوقف على الاخذ بالمتيقن و المتيقن هو المقيد فانه يتعلق الحكم على كل حال
بخلاف الخالى عن القيد لعدم العلم بتعلق الحكم به و هذا انما كان الدليل لبيا فى غاية
الوضوح فانه لا اطلاق و لا عموم فى اللبى يوخذ به و يدفع احتمال التقييد و التخصيص
بالاصل و هكذا الدليل اللفظى فلا يجرى فيه ايضا اصالة عدم التقييد فان الاصل
المعول عليه فى جميع الموارد عبارة عن الاخذ بالمتيقن و عدم الاعتناء باحتمال المانع
و الشرطية ان كان مرجعها الى المنع فلا اشكال فى ان الاصل عدم التقييد و اعتبار
ذلك الشرط كما اذا علم موضوع الحكم تفصيلا و احرزنا الاقتضاء فى ذلك بان علمنا
كيفية تعلق الحكم ايضا و انه مطلق و سار لجميع افراد الموضوع ثم اذا شك فى طرو ما
يزيل هذا الاطلاق و يمنع من تعدى الحكم الى جميع الافراد و يضيق دائرة الموضوع
فى مرحلة الموضوعية فالاصل عدم طرو ذلك لكنه اذا شك فى اعتبار امر يحتمل ان
يكون هو العنوان للحكم كما النطق و الايمان فلم يعلم موضوع الحكم فالاقتضاء غير محرز
فانا لا نعلم ان الموضوع هو المعرى عن القيد كى يكون الحكم مطلقا و ساريا لجميع الافراد
او المقيد حتى لا يتعدى عن مورده فلا معنى لاصالة عدم التقييد فان مرجع هذا
الاصل الى اثبات الاطلاق و تضييق الموضوع و ان الموضوع هو المجرد عن القيد
و هذا شأن الدليل و الاصل وظيفته صرفة فتحصل ان الاصل فى المقام عدم الاطلاق
و التقييد امر عدمى موافق للاصل فانه عدم لسراية الحكم الى جميع الافراد فى الشريعة

الاصل عدمها فالاصل فى المقام هو التقييد و مجرد تعليق الحكم فى الدليل اللفظى
على المجرد عن القيد لا يوجب الاطلاق و سراية الحكم كما ان اذا قال اعتق رقبة
فان الشارع اذا كان فى مقام اصل تشريع الحكم و تعلق ببيان حكم قضية مهملة و (ع نظر)
لم يكن فى مقام بيان جميع الجهات فلا يعلم الاطلاق من مجرد تعليق الحكم بالمجرد عن
القيد فالاخذ بالاطلاق مشروط بكون الشارع فى مقام البيان و اذا لم يحرز ذلك
فلا بد ان يقتصر على ما هو المتيقن و لذا نقول انه اذا شك فى شرطية امر داخل
فالاصل هو الشرطية و عدم سراية الحكم الى غير مورد القيد فقد ظهر مما ذكرناه انه
ان اجراء الاصل مع الشك فى شرطية امر داخل شنيع فانه تضييق الموضوع و
اثبات الاطلاق بالاصل مع ان الاصل انما يدفع المانع و اما الثانى و هو ان يشك
فى شرطية امر خارج بان يشك فى تقييد ما اخذ تحته احراز الموضوع و معرفته
فاجراء الاصل فيه ايضا لا مانع له لكنه ليس فى الشناعة كالاول فانه ينظر فيه الى الدليل
الدال على الحكم المتعلق بالموضوع المعين فان كان مطلقا و لم يكن فى مقام البيان
فلا وجه لاصالة عدم التقييد فانه لم يعلم فى المقام اطلاق كى يؤخذ به و ينفى احتمال
التقييد الذى مرجعه فى هذا القسم الى المنع بالاصل كما فى قوله تعم كلوا مما امسكن
فانه لا يجوز اجراء الاصل ان اشك فى اعتبار اسلام المرسل و البسملة فان دليل
الحكم لا نظر له الى الجهات الخارجة عن اصل الحكم فلا بد من الاحتياط و الاخذ بالقدر
المتيقن و ان كان الدليل الدال على الحكم فى مقام البيان فعلم من ذلك الدليل
الاطلاق و سراية الحكم الى جميع الافراد لو خلى و نفسه ثم شك فى طرو ما يزيل ذلك
و اعتبار ما يمنع من سراية الحكم فالاصل هو عدم التقييد فان الاطلاق قد علم من
الدليل و انما الشك فى وجود ما يقيد ذلك فالتقييد هنا كان مرجعه الى المنع ينفى
بالاصل و مما ذكرناه ظهر ان التعيين فى الواجب المقابل للتخيير مع تعقل كونه قيدا ان الاعلى
الموضوع و دار الامر بين كون الشئ بالخصوص هو الواجب و كونه احد الامور تخييرا و مع
الدليل فالاصل هو وجوب ذلك المعين فان مرجع هذا الشك الى عدم معرفة الموضوع
و اصالة عدم التقييد لا يثبت كون الواجب هو الواحد المخير فيه فلا بد من الاخذ بالمتيقن
وهو

و هو الواحد المعين ثم انه قد يفصل فى الشك فى الشرطية بين القيود فان القيد
قد يكون منشأه امرا مغايرا للمقيد فى الوجود كالطهارة التى تنشأ من الوضوء
المغاير للصلوة وجودا فانهما اثنان فى الوجود و كالايمان فى الرقبة المؤمنة و التقييد
فى الواجب المعين مع تعقل كونه قيدا ان الا كما قد يتوهم فالحق الاول بالشك
فى الجزئية دون الثانى نظرا الى ان الاول مما يتعلق به التكليف و لو مقدمة فاذا
شك فيه ينفى بحكم العقل و النقل بخلاف الثانى فانه لا ينشأ مما يتعلق به وجوب
فانه مع اصل الفعل فلا يجرى فيه ادلة البرائة من العقل و النقل و لو تنزلنا عن
مثل ذلك لا ينبغى ان يعتد به فانه لا يفرق فى التفصيل فان القيد سواء كان له
منشأ او لا ليس متحدا مع المقيد فى الوجود و لا فرق بين الطهارة و الايمان فان كلا
منهما متحد مع المقيد فى الوجود الخارجى مع ان الايمان ايضا قد يحتاج الى فعل خارجى
كما اذا لم يوجد عبد مؤمن و تمكن المكلف من هداية العبد الكافر الى الايمان فيجب
السعى فى هدايته و هذا كله مضافا الى ان التكليف بالمقدمة فى قبال التكليف بذى
المقدمة لا معنى له فان المقدمة ليس لها الا الوجوب العقلى بمعنى انه لا يمكن اتيانها
لتوقف الواجب عليها او لوجود الواجب بدونها لم ينظر اليها احد كوجوب المقدمة وجوب
شرعى لا شرعى كى يجرى فيه ادلة البرائة فليس للمقدمة كلفة زائدة تنفى باصل
البرائة و لو كانت لها منشأ من فعل مغاير فى الوجود مع ذى المقدمة و قد بين الشيخ قدّه
مع عدم الفرق بين القيود و اتحادها مع المقيد مطلقا سواء كان له منشأ او لم يكن
له منشأ اصلا كى بعينه بتمام البيان لكنه اجرى اصالة البرائة بالتفسير الى القيد المشكوك
فان ادلة البرائة من العقل و النقل انما تدل على نفى الالزام بما لا يعلم و رفع كلفته
و التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة على ما فى التكليف بالمطلق و الزام زائد
فينفى باصل البرائة اقول و الظاهر مما ذكرناه ان الاصل عند الشك فى التقييد هو
التقييد سواء كان للقيد منشأ مغاير فى الوجود الخارجى او لا و سواء كان القيد و (المقيد)
المشكوك كونه هى الشرائط او الاجزاء فان اجزاء الصلوة على ما حققناه ايضا قيود

اجتنبت في مرحلة الامتثال بالواجب فقد عرفت ان الواجب في الصلاة هو
المجموع وهو المطلوب من المكلف في الاجزاء والشرائط باسرها فيتوقف
الامتثال اليقيني في مرحلة الامتثال فاذا شك في اعتبار شيء شطرا او شرطا يجب
الاحتياط فان الاصل عدم الاتيان بالمأمور به والحكم ولا اطلاق ثم حكايته ومع
احتمال التقييد بالاصل فلا يطمئن عند الشك في الجزئية والشرطية هو الاحتياط
ومقتضى ما ذكرناه من اجراء اصالة البراءة في الشك في التقييد مطلقا بناء فيما
لو دار الامر بين التعيين والتخيير كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين
خصوص العتق وبين احدى الخصال الثلاث فان الالزام بالعتق بالخصوص
كلفة زائدة مع اصل الوجوب فينفى باصل البراءة فيكون مخيرا بين الخصال
الثلاث ولكن المعتاد انه لا اجراء بين الوجوب التعييني والكفائي وانت خبير بان
اجراء اصل البراءة في مثل المقام من عجائب الامور فان اصالة البراءة انما تنفي بها
التكليف لا ما يؤدي الى الاشتغال في المقام فانه ان انتفى التعيين بها
لا يثبت التخيير ومعناه تعلق الوجوب بامر لا بخصوصه بل مع البدل فالواجب
هو كل واحد من الامور مع البدل كما هو مذهب الامامية في الوجوب التخييري وقد
اجرى اصالة البراءة في الواجب المعين فان مقتضاه تعلق الوجوب به عليه ومع
مع التخيير وهذا اثبات التكليف باصل البراءة فتحصل مما ذكرناه انه اذا دار
الامر بين التعيين والتخيير يحكم بالتعيين فان تعلق الوجوب بالواحد
المعين متيقن فانه واجب على كل حال اما تعيينا او تخييرا وتعلقه بغيره
من الخصال مشكوك فيه فيدفع بالاصل ثم قال فتدبر ما فصلناه انه لو دار الامر بين
التخيير والتعيين في الحاقه بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق
والمقيد او المتباينين وجهان بل قولان من ان الالزام بخصوص احدهما
زائدة مع الالزام بالواحد المردد وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة تنفى
عنه بحكم ما حجب الله علمه واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فهو معلوم

عنه

عنه فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو وجوب الواحد المردد ومن ان ادلة البراءة
لا تجري في المعين لانه معارض بجريانها في الواحد المخير في البين فلما فقد
مشترك لانفرادها لا عقلا لعلم تفصيلا بوجوب فيتمسك بجزء من انه فارغ اوزهني
فيقع الاول يكون من قبيل الاقل والاكثر ويقع الثاني يكون من قبيل المتباينين
والحكم فيه الاحتياط كما صرح به وقد افاد في اخر كلامه بعد ان عد المسألة من الى
الموضوعات بعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الاجمالي
وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ما خوذا فيه على وجه
الشطرية او الشرطية بل هو متحد في الخارج مع المكلف به اقول التخيير والتعيين
لا من قبيل الاقل والاكثر ولا من قبيل المتباينين وانما هو امر بين الامرين
ومرزخ بين العالمين فانك قد عرفت ان في المقام وجوبا واحدا او لم موضوع
واحد فاثر الامران انما الموضوع مردد بين ان يكون هو الواحد المعين كالعتق
او كلي احد من الامور كالعتق والصيام واطعام المسكين فموضوع الوجوب
اما هو الاول بعينه او كلي واحد منها مع البدل ففي التخيير لا يزيد شيء على موضوع
الحكم وانما يتبدل في الموضوع فالاقلية والاكثرية انما تلحظ باعتبار فلا معنى لها
وان كانت بلحاظ التقييد بالتعيين وعدمه فيكون الموضوع في التخيير اقل لكنه
مطلقا وفي التعيين اكثر فيكون الوجه والفرق التعقيد فان تعيين الشيء نفس
ذلك الشيء لا امر زائد فيه فلا طريق الى كون الاقل والاكثر من قبيل الاقل والاكثر
لانه لا طريق الى كونهما من قبيل المتباينين لوجود القدر المتيقن وهو الواحد
المعين فان تعلق الوجوب بالعتق مثلا يقيني فانه متعلق الوجوب اما تعيينا
او تخييرا وتعلقه بغيره ونحوه البدل مشكوك فيه فيدفع بالاصل وهذا هو الحق الا ان
فيه فالتخيير والتعيين وان لم يكن بينهما فرق مشترك بعلم تفصيلا وجوبه
مقتضى ذلك الحاقهما بالمتباينين والحكم بوجوب الاحتياط بالحكم بالتعيين فانه
مقتضى الاحتياط في المقام لكن وجود القدر المتيقن يمنع كونهما من قبيل المتباينين

التعيين والتخيير ٢

والواحد المعين متعلق الوجوب مع انك قد عرفت ان الحكم في المتباينين
هو الاحتياط بالجمع مع ان الاحتياط في المقام هو التعيين والجمع غير معقول
فلا معنى لكونهما من قبيل المتباينين ولذا نقول انه امر بين الامرين لم قال ثم
انه مع الشك في المانعية الى الشك في شرطية عدمه اقول مقصوده ان حكم الشك
في المانع حكم الشك في الشرط من الاحتياط او البراءة فان كل مانع عدمه شرط كما
ان كل شرط عدمه مانع وانت خبير بانه هذا ما اختاره الشيخ قده والامر
المسلم المفروغ عنه بين الفقهاء رضوان الله عليهم الفرق بين الشرط والمانع
فان كلا منهما امر وجودي مؤثر لكن مغائر لما يؤثره الاخر اما المانع فهو انما يلاحظ
اساسا للعلة بحيث مع وجود المانع لا يمكن ان يترتب عليها ما كان يترتب عليها
حين الفقد اذ لك فالمانع امر يحول بين العلة والمعلول ولا دخل له في
تاثير العلة اصلا وانما وجوده هادم للاساس هذا امر المانع واما الشرط
فهو انما يوصل اثر السبب الى المحل فالشرط يتوقف عليه تاثير العلة فهو دخيل في
اقتضائها اي لا يترتب عليها الاثر الفعلي فيما يتراءى للعلة مع وجود الشرط
فانه لا تاثير لها بدونه فاذا قد عرفت ذلك يتبين لك انه لا توقف لتاثير العلة
على عدم المانع كما ان اساس العلة لا يزول بعدم الشرط بل يبقى ناقصا بدونه
فانه لا يتم الا بوجوده فالحكم فلا معنى لكون عدم الشرط مانعا وعدم المانع شرطا مع ان
العدم لا يؤثر ولا يتأثر فكيف يمكن ان يكون مانعا او شرطا نعم اتفق جمع الفرق بين
الشرط والمانع وافتراقهما ولذلك كان الفقهاء في قياس الكفاسر وغيرهم يتكلمون في
كل مورد من الفقه في ان الامر الفلاني شرط او الامر الفلاني مانع فلولا ان الامر كما ذكرنا
لما يتعبوا انفسهم في ذلك فان ثمرة ذلك من ان هذا امر او ما ثم هنا لا بد ان تعلمه
فاذا شك في وجود الشرط فلا بد من احرازه على خلاف المانع فانه اذا شك
في وجوده يدفع بالاصل فلو كان الامر كما يقول فيه لا تمتاز حكمها مع ان من المعلوم
الواضح الفرق بين الشك في الطهارة عن الحدث والشك في الطهارة عن الخبث

فانه

فانه اذا لم يعلم الحالة السابقة في الطهارة لا بد من تحصيل الطهارة بخلاف
الثانية فانه اذا لم يعلم الحالة السابقة فيها يبنى على الامتثال ويصلي مع الخبث
بالاصل وليس ذلك الا لان الطهارة عن الحدث شرط وان الخبث مانع
فما لحكمة ان الفرق بين الشرط والمانع هادم للفقه باساسه ثم قال قده بالاول
تعقله وهو ان الشك في الشرطية والجزئية قد يشاركهما في الحكم بنفس الشك
اصالة البراءة فانه لا حكم للتكليف كما كرهنا في الشرطية والجزئية وفيه
منتج النتيجة بعد عدم الارتباط بين الوضع والتكليف كما لا يخفى تنبيهات الاول
فيما يتعلق بالجزء والشرط فنقول انه اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته وشك في ركنيته
ذلك الجزء او شدة العناية بالشرط بحيث لا يكتفى بالمشروط مع فقد شرطه فهل الاصل
الركنية فيقتضي عدم الركنية وعدم زيادة العناية بالامر الخارج المعتبر او يجب الاحتياط توضيح
ذلك يتوقف على بيان حقيقة الركن فاعلم انه وان لم يذكر هذا اللفظ في الاخبار لكن
معناه جرى حقيقته في المركبات الحقيقية والاعتبارية فان المركب اما حقيقي بمعنى ان قوام
الذات انما هو بالتركيب واعتباري بمعنى اعتبار امور متعددة امرا واحدا والمركب
الحقيقي اما عقلي او خارجي ولهذه الاقسام الثلاثة للتركيب والاجزاء التي تتالف منها المركب في هذه
الاقسام مختلفة فان كل جزء من اجزاء المركب انما بحيث يختل التركيب بانتفائه وبخروج الشيء
عما هو عليه كما في المركبات العقلية باسرها فانه لا يتم الذات مع انتفاء واحد من الجنس والفصل
فالماهية المركبة من الجنس مع الفصل لا تكون ماهية مع انتفاء واحد منهما فكل من هذين الجزئين
يتقوم به التركيب وكذا بعض المركبات الخارجية كالجسم المركب من الهيولى والصورة حيث
ان قوام الجسمية بهذين الامرين او الاجزاء مختلفة فبعضها ما يختل التركيب بانتفائه
وبعضها ليس بهذه المثابة وهذا كما في بدن الانسان فان الرأس يوجب اختلال التركيب
بانتفائه بخلاف الاصبع مثلا وكذا في المركبات الاعتبارية كالمعاجين مثلا فان بعض اجزاء
المعجون بحيث ينتفي الاثر المقصود منه بانتفائه وبعضها ليس له هذه المنزلة كما ان

٢ من الشرط

قوام الكلام بالمسند والمسند اليه دون سائر المتعلقات فتحصل ان الاجزاء
في المركبات الحقيقية مختلفة فبعضها يتقوم به التركيب وينتفي المركب بانتفائه
وبعضها ليس كذلك وانما يوجب انتفائه نقصان المركب فذات المركب لا تختل
وانما يكون المركب ناقصا فالجزء الذي به قوام ذات المركب يعبر عنه بالركن
وان شئت تعبر عنه بلفظ اخر فالمقصود ان هذا المعنى جار وانه متحقق
في المركبات الخارجية الحقيقية ومع مثل هذا المركبات الاعتبارية العرفية
كالمعجون ومثل البيت فان له اركانا كالجدران والسقف و
غيره اركان كالطلي بالجص والفرش وهكذا المركبات الشرعية كالصلوة مثلا فان لها
اجزاء يتقوم بها ذات الصلوة كالركوع والسجود والنية واجزاء اخر ليست بتلك
المنزلة وانما يوجب انتفائها نقصان المركب وبما بيناه ظهر لك حقيقة الركن
وانه الجزء الذي يتقوم به ذات التركيب ففي الركن احتمالات ان يعرف بتعريف
وكيف كان فقد عرفوه بتعاريف فعرفه بعضهم بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا
وسهوا وزاد اخرون بزيادته وانت خبير بان ذلك من اثار الركنية ولا ينبغي
للتعريف بالاثار في مقام شرح الماهية مع ان ذلك الاثر ليس من خواص
الركن وانما هو لازم اعم فان من الشرائط ايضا ما تبطل العبادة بفقده عمدا
وسهوا كالطهارة والاستقبال بل من الاجزاء الغير الركنية ايضا ما له ذلك الاثر
كالاساس بالنسبة الى البيت والاصل بالنسبة الى الشجرة بل قد يترتب ذلك
على غير الجزء والشرط ايضا كما في السلام فلا فصل لهذا التعريف اصلا نعم الجزء
الركني بحيث يبطل المركب بزيادته ونقيصته لا محالة واذ قد تبين لك حقيقة
الركنية يتضح لك انه لا يليق اصل الشرطية والجزئية وشك في زيادة العناية وشدة
الاهتمام بها فلا يترتب الا الاثار المترتبة بالاصل فان شدة الاهتمام بجعل جزئية او شرطية مع ذات الشرط
والجزء فلا يترتب الاثار المترتبة على تلك الجهة من بطلان العبادة وعدمه بترك الجزء او الشرط
الذين لهما زيادة اهتمام وان لم يثبت الاثار الثابتة لذات الجزء او الشرط وهذا لا ينبغي

(في الهامش: و بالنسبة الى [illegible] — لا يبطل بنقيصته)

ان

ان يرتاب فيها احد واما الاشكال في الاجزاء بالحج المعطل بالفاقد للجزء الغير
الركني اذا تذكر نسيانا كما اذا ترك الفاتحة او السورة بعد الاحرام نسيانا فانه
قد اكتفى الشارع بالفاقد عن المنسي فصحة العمل لا ريب فيها مع ان المنسي واجب
بالفرض فلم يمتثل بالواجب ولم يات بما امر به مع ما هو عليه والنسيان لا يصلح
للعذرية لتمكنه من اتيان العمل كما في الوقت فيصح الاجزاء بالفاقد في
التنافي والنسخ قبل العمل وهو مستحيل من الحكيم نعم وعدم الركنية لا
يكون فارقا فان المفروض وجوب جزء الركن فلا وجه لسقوط الواجب لا الى
بدل وحل الاشكال انه اذا احرم المصلي للصلوة تعين ذلك العمل الشخصي
الذي احرم له في الامتثال ويتحقق ذلك الفرد للايجاد لاجل الاحرام فان
حقيقة الاحرام انه اذا احرم الشخص للعمل فليس له ان يكاتب بشيء على هذا
العمل وانما الحجر عليه في اتمام ما شرع فيه فلا يجوز له رفع اليد عن هذا العمل
ويحرم عليه اتيان ما ينافي ذلك ففي احرامه للعمل جعل العمل حريما وحمى من
ان يرتكب شيء وراء ذلك العمل فاذا احاط به من اتيان شيء وراء هذا العمل
تعين العمل الذي احرم له في الامتثال بحيث لا يطلب منه الا ذلك فاهتمام
الشارع بالاحرام بمرتبة اذا تحقق لم يرفع اليد عن الاجزاء الواجبة الغير الركنية
عند النسيان ولا يريد الا التحفظ مع الاحرام الى ان يحلل فتحصل انه اذا
احرم المصلي للصلوة يجب عليه ابقاء الاحرام الى ان يحلل ما دام متمكنا مما
يصح الاجزاء به من اولى الاعذار كالواجد للصلوة وطرء عليه العجز عن
القيام والركوع والسجود الى غير ذلك من واجبات الصلوة لكنه متمكن من
الايماء بدل الركوع والسجود فلا ريب في انه يتم عمله مع هذا النقص ويجزيه
وان كان متمكنا في الوقت من اتيان الصلوة مع ما هي عليه ولذا لو قطع ثم
وجدان الماء في تمام الوقت فتيمم واحرم للصلوة ثم وجد الماء في اثناء الصلوة
لا يقطع صلوته بل يجب عليه اتمام ذلك ويجزي به وليس ذلك الا للتحفظ على

على الاحرام فانه اوجب ابقاء الاحرام الى ان يحلل عن العمل بالتسليم فتعين
ما احرم له في الامتثال فلا يغني بترك الاجزاء الغير الركنية لشدة الاهتمام
باتمام الاحرام بل كل ترك الاجزاء الركنية اذ لا بدل لها فتلخص ان الاجزاء
بالفاقد عن المنسي انما هو لشدة الاهتمام بابقاء الاحرام بحيث يتحقق ذلك
العمل الشخصي في الامتثال ولو بحجب عن الاجزاء الركنية ايضا اذا تمكن من بدلها
فالمحرم للعمل حيث لو طرء عليه عذر مستوعب لتمام الوقت كما لو عجز في تمام الوقت
عن صلوة القادر وتمكن من صلوة اولى الاعذار فكان المصلي بعد الاحرام بطرء عليه
العجز عن الصلوة الا مع هذا الوجه ومن هنا يفترق الركن عن غير الركن فانه
مع انتفاء الركن لا يبقى محل للصحة ولذا لا يمكن الاجزاء بفاقد الركن بخلاف غير الركن
فانه اذا انتفى عمدا الاجزاء فللعمل وجه صحة فيصح الاجزاء بالفاقد فان قلت مقتضى العناية
بالاحرام اتمام العمل الفاقد للجزء وعدم جواز قطعه واما تعينه في الامتثال فلا يقتضيه
الاحرام غايته الاحرام يجب المضي في العمل الفاسد ويجب له اعادة في الوقت كما في
الحج الفاسد فانه يجب المضي فيه والاعادة ثانيا قلت فرق بين احرام الحج واحرام
الصلوة فان الاحرام في الحج انما هو صفة الشخص فالمقصود به ان لا هذا الشخص
ولذا ليس له في الاحرام قبل العمل والتصاق العمل بالاحرام هنا انما هو بتبعية الفاعل
فانه اذا اعتبر وصف لشخص يتفرع منه صفة في العمل ايضا ولذا يجب المضي فيه حتى
مع فساد العمل فان المحرم هو الشخص ويجب عليه المضي في الاحرام بخلاف الصلوة
فان الاحرام معتبر فيها او اعتبر الصلوة مع الاحرام فهو وصف الصلوة وان كان للشارع
باعتبارها صفة في المصلي ايضا ولذا ينفسخ الاحرام مع فساد العمل ولا يجب المضي
فيه بخلاف ما لو انتفى بعد الاحرام صفة من صفات المصلي كالاستقبال مثلا فانه
مانع وكذا الطهارة عن الخبث فانه اذا وقع على ثوبه او بدنه في اثناء الصلوة نجاسة
ولم يتمكن من الغسل في الصلوة بحيث لا يوجب فعل الكثير فيجب المضي ح كما يجب
عند انتفاء الاستقبال واما الطهارة عن الحدث فلشدة الاهتمام بها ايضا يغتسل ان كان له
بدل ولذا حكموا بسقوط الصلوة عن فاقد الطهورين فاذا كان الاحرام معتبرا

في

في نفس الصلوة تعين ما احرم له للامتثال لا محالة لشدة الاهتمام بابقاء الاحرام
فالشارع يغمض عن الاجزاء والشرائط بسبب الاحرام فيكتفي عليها ما دام
متمكنا من الصلوة التي يمكن الاجزاء بها مع [illegible] فتحصل ان الاحرام لاعتباره
في الصلوة فلا ينبغي للمصلي [illegible] فسادها بفساد الاحرام ح لا محالة بخلاف الحج
فان الاحرام هناك معتبر في الفاعل فيجب عليه ابقاء احرامه ولو فسد العمل و
بالجملة ان الاحرام لو وجب حفظا شرعيا عن اتيان غير ما احرم له فكانه في تمام
الوقت لا يتمكن الا من تلك الصلوة ولا عذر مستوعب لتمام الوقت وذلك
انما هو لاجل تقديم الشارع الاحرام على ما عداه ولو نظرنا الى ذلك ما دام ضاق
الوقت بحيث لم يسع للطهارة المائية وبعض الاجزاء الغير الركنية بل الاجزاء
الركنية ايضا فانه يكتفي بما تمكن من الطهارة الترابية والايماء بدل
الاجزاء الركنية فيأتي بالواجب في الوقت وليس ذلك الا لاجل العجز من
المعلوم الواضح انه ليس هنا عجز عقلي لتمكنه من الصلوة التامة ولو في خارج الوقت
فالعجز هنا انما هو العجز الشرعي وهو ناش عن تقديم الشارع الوقت على
ما عداه كما في الاحرام ولما خفي عليهم حقيقة الاحرام وغفلوا عن تلك الجهة الفقهية
الخفية وقعوا في تشويش واضطراب عظيم من حكم بصحة العبادة لان النسيان
منه عقلي فالعقل مستقل بان الواجب في حق الناسي هو هذا الذي يريد
الا ان العقل يفيد الاجزاء كالامر الشرعي وفساد ذلك غني عن البيان لما
عرفت من ان النسيان لا يصلح للعذرية في المقام لان المفروض تمكنه في الوقت
من اتيان الواجب مع ما هو عليه واما افادة الامر [illegible] للاجزاء عن الاخلال
فانه لا يفيد الاجزاء وراء اتيان الواجب مع ما هو عليه والتحقيق في هذا
المقام اصلا هو بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يدل دليل عام
او خاص على الصحة لان ما كان جزء حال العمد كان جزء حال الغفلة فاذا
انتفى انتفى المركب فلم يكن الماتي به موافقا للمأمور به وهو معنى فساده اما عموم الجزئية

لحال الغفلة فانها توجب تغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة بان يحدث بالنسبة اليه
امر اخر غير الامر الاول ايضا لا يتوجه اليه لاستحالة تكليف الغافل اقول ان ما
ذكره قده من عدم جزئية المفقود لحال الغفلة وعدم موافقة المأتي به للمأمور به
لانتفاء المركب المأمور به بانتفاء ذلك برهان قطعي على استحالة الصحة مع فرض
التمكن من اتيان الصلاة التامة في الوقت فان الاجتزاء بالواجب الفاقد مع التمكن
من الصلاة مع الواجد الاتم قد عرفت انه لا يصح مثل العقل فالدليل القطعي قائم على بطلان
العبادة الفاقدة للجزء مع التمكن من اتيان العبادة التامة لان الاصل هو البطلان
لا يصح قيام الدليل العام او الخاص على الصحة فلا طريق الى الصحة في المقام الا بعدم
التمكن من اتيان الصلاة التامة في تمام الوقت وقد عرفت ان الاصل في المقام
وقد يستدل على الصحة بما هو باب الفساد وهو ان الجزء على قسمين احدهما ان يكون جزء
في نفس الامر لا بد وجزئيته مطلقا كذكر الاجزاء ان يختص جزئيته بحال الذكر فقط الثاني
لا مناص من بطلان العمل ولا يمكن قيام دليل عام او خاص على خلاف ذلك لكونه مستحيلا بل
العمل فانه اذا قام دليل على الصحة عند نسيان جزء من الاجزاء كما لو قال من نقصت صلوته
نستكشف منه انه لم يكن جزء في نفس الامر انما هو مختص بحال الذكر [illegible] واذا شك
في انه جزء في نفس الامر او حال الذكر بعد ما دل الدليل على الجزئية [illegible] لكنه
بينا كما لو قام الاجماع مثلا على جزئية شيء فيتوجه [illegible] بالاقتصار على المتيقن وهو اختصاص
جزئيته بحال الذكر فيحكم بالصحة كما لو كان الدليل على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال
الذكر ولو كان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على حال الذكر بعدم صحة
التكليف حال الغفلة اقول ان هذا عجيب من اصحابنا قدس الله اسرارهم فانهم بعد
اعترافهم بان الائمة اهل العصمة سلام الله عليهم لا ينبغي صدور مثل هذا الكلام منهم
فان مثل ذلك ينبغي ان يقبل من المخالفين بعد تصريحهم بالجهات المتحيرة والتصويب
الالهية كما وقع ذلك منهم حيث انكروا ثبوت الاحكام في نفس الامر وقالوا
بانه لا حكم للجاهل اصلا وانما الاحكام للعالمين بها فان المتفق استنبط الحكم كان ذلك
حكما

حكما في حقه وقد غفلوا عن ان العلم تابع للمعلوم فلو لم يكن حكم في الواقع مع قطع
النظر عن العلم والاعتقاد لم يكن معنى للعلم والاعتقاد فان الاعتقاد انما يتعلق
بالامر الثابت فان المفروض انه لا ينشأ الحكم في حقه وانما يجعل الحكم فالحكم
هو المجهول [illegible] الحكم تعلق [illegible] به وذلك [illegible] قبل الرؤية
ولذا [illegible] ايده الله قدس سره تلك المقالة الشنيعة بانها دور باطل ومنشأ
هذه المقالة لا يكاد يخفى مع ذلك [illegible] هذا ما [illegible] عنهم في خصوص الاحكام
واما ما صدر من اصحابنا قدهم في الموضوعات فاظهر فسادا من ذلك فان الالتفات
امر لا التفات والغفلة انما هو بالنسبة الى الامر الثابت فلو لم يثبت امر
في الواقع لم يتحقق معنى الذكر والنسيان فكيف يمكن حدوث الجزئية بسبب
الذكر مع انه انما يتعلق بالجزء المعلوم فان الالتفات الى الجزء فرع ثبوته
والعلم به فالناسي ايضا عالم بالجزئية لكنه غافل عنها فالذكر متأخر عن الجزئية
بمرتبتين فانه متأخر عن العلم المتأخر عن الجزء فلو تأخر الجزء عن الذكر
لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين وهذا اوضح كون ذلك اظهر فسادا من مقالتهم
وبالجملة ان ذلك كله انما هو لخفاء طريق الصحة عليهم بعدما كان مسلما فاذا دل دليل
على الجزئية ثبت جزئيته في نفس الامر ولا يعقل ثبوت الجزئية بمثل الاجماع فلا
معنى لاحتمال اختصاص الجزئية بحال الذكر كما انه لا معنى لاستكشافه من مثل قولهم
من نقصت صلوته فان التمامية عبارة اخرى عن الصحة ولا يعقل دلالة التكليف على
الجهة الوضعية كما لا يخفى فان ما يستفاد منه الحكم التكليفي كصيغة افعل مثلا قد يستعمل ويكون
مفاده التكليف كما في مثل صل وحج ونحوهما وقد يستعمل ويراد منه الوضع كما في قوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فلا معنى للامر بالغسل الا انه شرط في الصلوة فاذا امر بشيء في
فلا يخلو اما ان يكون مفاده التكليف او الوضع ففي الاول لا دلالة له على الوضع باحدى الدلالات
الثلاث [illegible] بين كون الشيء واجبا في شيء وكونه جزءا منه او شرطا فيه فانه ربما يكون واجبا
مستقلا في واجب اخر كما ان [illegible] الزيارة مثلا معتبرة فيها وليست منها [illegible] ليس الا الوضع

كما اذا قيل اذا كبرت للصلوة فاقرأ فاتحة الكتاب فان معنى الامر ان الفاتحة جزء من الصلوة
فلا تكليف فينتزع منه الوضع والعجب من الشيخ قده حيث فرق بين الجزء والشرط وحكم في الاول
بان ما يستفاد منه التكليف لا يدل على الجزئية بخلاف الشرطية فانها قد تكون مسببة عن
الحكم التكليفي كلبس غير الحرير في الصلوة حيث على اشتراطها بحرمة لبس الحرير فهذا اما الجزئية
فلا تكون مسببة عن الحكم التكليفي انتهى اما التكليف النفسي فواضح واما التكليف الغيري فكذلك ايضا
بل التكليف الغيري مسبب عن الجزئية وقد عرفت انه لا يعقل استفادة الوضع من التكليف
ولو نهى عن لبس الحرير في الصلوة فلا يدل الا على الحرمة واما البطلان فلا وهذا واضح
ثم انه قده بعد ان اسس الاصل في المقام وحكم بان مقتضى القاعدة الاولية بطلان العبادة
بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة اورد على نفسه ما ذكروه في وجه
الصحة ما هو مناف لما اسسه وهو ان الاصل الاولي في المقام الصحة فان مقتضى الادلة
اجزاء الصلوة فمثل قولهم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل على الجزئية مطلقا للذاكر والناسي
ومثل قولهم لناسي الجزء تمت صلوته يدل على كونه جزءا للذاكر دون الناسي فاذا
ترك الجزء سهوا او لم يعلم انه جزء مطلقا فيؤخذ بالقدر المتيقن كما اذا كان الدليل
الدال على الجزئية هو الاجماع فان الاجزاء بحسب اصل الجعل مختلفة بعضها جزء مطلقا وبعضها
جزء لغير الناسي فلا معنى لاصالة البطلان واجاب عنه بانه ان اريد من عدم الجزئية
في حق الناسي ايجاب تكملة العبادة التي لم يحصل ذلك الجزء عليه بان يتوجه اليه الامر
الناسي للسورة صل بلا سورة فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه اصلا وان اريد منه امضاء
الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه بعد
زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المخالفين
في مسألة الاجزاء والاحتياط اقول اما اصل السؤال ففساده باين حيث ان قولهم لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب مثل قولهم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فنفي الصلوة انما
هو للمبالغة في الجزئية وهو مثل سائر الادلة لا دلالة فيه على الجزئية مطلقا مع ان قوله
تمت صلوته انما هو في خصوص نسيان الفاتحة فلا معنى له لانه على الجزئية مطلقا وبالجملة
كلما استفيد جزئيته في الحملة [illegible] جزءا مطلقا فليست الادلة مختلفة ولا معنى لاختلافها
واما

واما الجواب بان الناسي لعدم التفاته الى النسيان فلا يمكن توجيه الخطاب اليه بايجاب
العبادة الفاقدة للجزء له فلا معنى له اصلا بعد تسليم السؤال على فرض ان محصل
السؤال ان اصل الجعل مختلف بالنسبة الى الذاكر والناسي فالمنسي في اول الامر
لم يجعل جزءا في حق الناسي فالمطلوب منه هو الفاقد للجزء وهو الذي امر به
كما ان المطلوب من المسافر مثلا هو القصر من اول الامر واما التفاته الى عنوانه
فلا دخل له في توجه التكليف والا لزم ان يعتبر في الحاضر الالتفات الى انه
ذاكر والا لم يتوجه التكليف بالجزء وشناعته ضرورية وبالجملة لم يتوهم احد
اعتبار التفات الحاضر او المسافر الى انه حاضر او مسافر في توجه الامر اليه ولما
جعل ترك الجزء بدلا عن اتيانه فما لا معنى له فان البدل لا بد ان يكون امرا
وجوديا والعدم لا يصلح للبدلية فقد تحصل مما ذكرنا ان الاشكال ليس مختصا
بصورة نسيان الجزء او الشرط بل ياتي في الاركان ايضا اذا طرأ العجز عنها بعد الاحرام
كما اذا احرم وعجز عن القيام او الركوع او السجود فانه لا شبهة في الاجزاء بالقعود مثلا
والاشارة عن الركوع والسجود مع ان المفروض ان العجز ليس مستوعبا لتمام الوقت
وانما يزول بعد حين ويتمكن من صلوة من لا عذر له اصلا ومعلوم ان طرو العجز
في جزء من اجزاء الوقت لا يوجب الاعذار اذا لم يكن مستوعبا للوقت فاذا لم يتمكن
الانسان في اول الوقت من صلوة غير اولي الاعذار لا يصح له صلوتهم في ذلك الحين
ما لم يعلم عدم تمكنه في تمام الوقت فالمطلوب من المكلف دائما انما هو الصلوة المشتملة
على الاجزاء والشرائط حتى مع وجود العذر فان طرو العذر لا يوجب انقلاب الامر الاول
بالصلوة التامة وانما يجتزي الشارع بالفاقد لكونه معذورا فيه ولذا لو كان وظيفته
صلوة اولي الاعذار وترك الصلوة في الوقت عصيانا ثم زال العذر في خارج الوقت
فلا ريب انه يقضي صلوة تامة من جميع الوجوه وليس ذلك الا لان العذر لا يصلح لان
ينقلب الامر الاول فالامر بالصلوة مع الاركان باق مع استيعاب العذر لتمام الوقت
فضلا عما لو كان ذلك في جزء خاص من الوقت والكلمات المتقدمة في غير الركن

من اختصاص الجزئية بحال الذكر وغير ذلك لا معنى له لا في الاركان اصلا فان المفروض انه
الاخلال بها مبطل للصلوة مطلقا من غير فرق بين العمد والسهو فقد علم من الشرع
ان الاهتمام بها اشد من الاهتمام بابقاء الاحرام ولذا لو اخل بالركوع او السجود
من غير عدل يبطل الاحرام فلا وجه لصحة العمل مع طرو العجز عنها في الاثناء والتمكن
من البدل الا ما تقدم من ان هنا عجزا شرعيا في غاية الخفاء بمنزلة العجز المستوعب
لتمام الوقت فكان العجز عن الاركان اذا استوعب لتمام الوقت يجزي بالصلوة مع
الاشارة كذا اذا طرا العجز في الاثناء فان الاحرام لشدة الاهتمام بابقائه في نظر الشرع
اذا انعقد صار مانعا عن الاتيان بما ينافيه في الاثناء اذا امكن الاجزاء به من اول الامر
والصلوة مع الاشارة يصح الاجزاء بها من اول الامر للعذر وهذا هو الوجه في الفروع
الكثيرة المسلمة وقد ظهر من جميع ما ذكرناه انه اذا وقع خلل في الصلوة من ترك
الجزء او الشرط او طرو المانع وشك في بطلانها بها فالاصل الصحة فانه قد علم
منزلة الاحرام في الشرع وشدة الاهتمام بالتحفظ به فاذا انعقد في الصلوة
وهي متصفة بالصحة ولو على وجه المراعى حتى انه اذا لم يخل فيها بما هو اعظم من
الاحرام منزلة كالطهارة من الحدث فالعمل صحيح فاذا شك في الصحة لاجل الشك
في ان ما اخل به هل هو بالغ مرتبة الاحرام او لا فيستصحب الصحة المتحققة مع
المراعى ويدفع احتمال بلوغ الخلل مرتبة الاحرام بالاصل وبالجملة انه اذا شرع في
الصلوة فقد تحقق منه الصلوة قطعا لكن المتحقق ليس صلوة مستقرة بل مراعاة
بالاتمام فاذا اتم استقر في الصلوتية والصحة من عوارض الصلوة والعرض تابع
لمعروضه وهو غير مستقر في ذاته وكذا ما يعرضه لحق بمجرد الشروع في الصلوة المحقق
الصلوة المتصفة بالصحة المراعاة فلا شك في زوال تلك الصحة فيستصحب ويدفع
احتمال المزيل بالاصل ومن هنا ظهر ان الاولى جعل العنوان مطلق الخلل
الواقع في الصلوة لا تخصيصه بالشك في الركنية بمعنى ان البحث ثم انه قد يستدل
على الصحة في المقام بعموم قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان فيقرب ان المراد رفع
جميع

جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء في نفسه لو عدم النسيان فان ترك السورة عمدا
كان سببا لترك مجموع الصلوة وهو سبب لوجوب الاعادة وقد رفع الشارع ذلك
عند النسيان ومرجعه الى رفع جزئية السورة حال النسيان وان كانت بحسب اصل الجعل
جزءا مطلقا حال الذكر والنسيان لكنه ارتفعت جزئيتها حال النسيان لاجل رفع النسيان
هذا محصل الاستدلال بهذا الحديث اقول ان مفاد هذا الاستدلال وما لا يخفى
فانك قد عرفت ان المستدل يدعي ان مقتضى حديث الرفع رفع جزئية السورة
حال النسيان وهذا فرع ثبوت الجزئية حال النسيان ايضا كي يرتفع بهذا الحديث
وانت خبير بان هذا ليس رفعا للنسيان بل هذا اثبات للنسيان وجعله مؤثرا
فان الجزئية الثابتة بالادلة الشرعية قد ارتفعت بسبب النسيان ولو رفع النسيان لم
يكن له اثر قط فترتيب مثل هذا الاثر عليه اثبات له لا رفع مع انه لا معنى لان يراد من رفع
النسيان رفع الاثار المترتبة على الشيء المنسي فانه لم يبطل بالنسيان ما ينسى
كي يراد من رفع النسيان رفع اثار ذلك الشيء وهذا اغلط لا ينبغي ان يصدر من احد
من الناس فضلا عن الاجلة مع ان وجوب الاعادة ليس مسببا عن ترك السورة
كي يرتفع بسبب رفع النسيان بل انما هو اثر بقاء الامر الاول وهو باق ما لم يتحقق
الامتثال والامتثال مزيل لهذا الامر فاذا امتثل العمل بترك الجزء بقي الامر الاول
مع ما كان لعدم تحقق ما يزيله فاذا بقي الامر وجب الامتثال وهو معنى الاعادة
فانها عبارة عن امتثال المامور به بعد ان لم يطابق المأتي به المامور به فالامتثال
الذي هو معنى الاعادة مسبب عن الامر فلو حديث لم يكن مسببا عن عدم الاتيان
ولو صح ان وجوب اتيان المامور به انما هو لوجود الامر لا لعدم اتيان المامور به
والفرق بين الامرين واضح قد تقرر في محله ان العدم لا يكون علة لشيء ولا معلولا له
من شيء ومعنى استناد عدم المعلول الى عدم العلة استناد وجوده الى وجودها
ونائيها فيه لا ان عدم العلة اثر في عدم المعلول فاتيان الواجب ليس مستندا الى
عدم اتيانه بل الى وجود الامر نعم اتيان الواجب سبب لزوال الامر بالجملة لو تم

هذا الاستدلال لاقتضى عدم وجوب اتيان الصلوة في اخر الوقت مثلا اذا نسيها
في اول الوقت فانه يقال هاهنا ايضا ان وجوب الصلوة في اخر الوقت انما هو لعدم الاتيان بها
في اول الوقت فلو ترك الصلوة في اول الوقت لا للنسيان ترتب عليه حكم الشرع من وجوب
الاتيان في اخر الوقت وقد ارتفع ذلك مع تركها في اول الوقت نسيانا مع انه لم يلتزم
بذلك عاقل هذا الكلام مضافا الى انه لا معنى للتقدير في الحديث حتى يورد ان المقدر ينبغي ان
يكون خصوص المؤاخذة او جميع الاثار فانه قد تقدم في اول المبحث ان الرفع مقابل
الوضع ورفع الشيء انما يكون في مرتبة يمكن وضعه فيها ولا ريب ان وضع الخطأ والنسيان
انما هو في مرتبة استحقاق العقاب بما لحق بلحوقها امتي العمد والالتفات فانهما
المحرمات المفصلة موضوعان ومعنى وضعها جعلها وزرا وثقلا على المكلف فاذا
تعمد في ترك الواجب وارتكاب الحرام ترتب عليه استحقاق العقاب فلو وضع الخطأ والنسيان
لكانا مثل العمد والذكر وزرا على المكلف فيترتب عليهما ايضا استحقاق العقاب كما
يترتب مع مقابليها فقد رفعها النبي صلى الله عليه وآله عن امته اي فاقتحا لهم ولم يجعلها وزرا عليهم
فتبين ان معنى رفع النسيان رفع المؤاخذة واستحقاق العقاب عليه لا ان هنا امرا
مقدرا وهو دائر بين الامرين وتفصيل معنى الرواية تقدم فيما سبق فراجع واجاب الشيخ
بانه ان كان الاثر المرفوع هو جزئية السورة المنتزع لكلية الكل فليست من الاحكام
المجعولة لما عرفت ان المجعول الشرعي هو وجوب الكل وان كان المرفوع هو وجوب
الكل فمسلم فانه مرتفع حال النسيان بحكم الرواية لكنه لا يوجب عدم الاعادة فان
وجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول وقد زيل لم وفيه انه لم يتضح
احد غرابا ثلاثا في ان الجزئية كالكلية مجعولة فان معنى اختراع الماهية في المركبات
الشرعية جعل امور متفاوتة امرا واحدا فالكل هو مجموع هذه الاجزاء فلو لم يعتبرها
الشارع امرا واحدا لم تكن تلك الاجزاء كلا فالكلية انما هي باعتبار جعل الشارع
كلية الكل عين جزئية كل من الاجزاء من ذلك الكل فمن سلم اختراع الماهية في الشرع
فقد اعترف بان جزئية الجزء ككلية الكل مجعولة شرعا وارتفاع الوجوب المرتفع حال النسيان

٣ وهو باق

بحكم الرواية انما هو التنجز والمستدل ان يدعي ان المرفوع مع نفي لو كونه وجوب
الكل هو الوجوب المنفصل لا مجرد التنجز فلا معنى للاعادة لارتفاع الاول بحكم
الرواية فلا جواب للشيخ قدس سره عن هذا الاستدلال مطلقا سواء اراد ارتفاع الجزئية
او الوجوب كما عرفت ومما استدل به على الصحة عند وقوع الخلل في الصلوة
من ترك الجزء او الشرط او حصول المانع قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من
خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقولهم تسجد سجدتي السهو
في كل زيادة ونقيصة وقولهم فيمن نسي الفاتحة السهو تمت صلاته والسجود لذلك
فانها تدل على صحة العمل عند وقوع الخلل فيما عدا الخمسة المذكورة وان جريان
النسخة بها بعد في الشرع لم يخالف فيها احد ولا تلك الاخبار لا تدل الا على هذه النسخة
المسلمة والاشكال انما هو في سر ذلك فانه ان كان الجزء واجبا في الواقع
مع العلم قد فسخ قبل العمل فان المفروض التمكن من الاتيان في الوقت بالعمل
التام فكيف يصح الاجتزاء بالناقص مع ان الشارع قد اجتزأ به بالضرورة فان لم
يحل هذا الاشكال ولا يحل الا بما بيناه وان الذي قد تبين حال نقصان الجزء
سهوا وان الاصل هناك الصحة فظهر حال في زيادته عمدا وان الاصل هنا ايضا الصحة بيان
ذلك ان الجزء المعتبر في المركب قد يعتبر بشرط الوحدة وعدم الزيادة كالسورة في الفريضة حيث
نهي فيها عن القران بين السورتين فلا اشكال ان الزيادة مفسدة للعبادة فانه لم يات
بالمامور به على وجهه لان العمل اختل من حيث النقيصة لانه اشترط فيه عدم الزيادة
وقد يعتبر العمل لا بشرط الوحدة والتكرار فلا ريب في عدم فساد العبادة بالزيادة العمدية فاذا
علم اعتبار ذات الجزء وشك في كيفية اعتباره وانه هل اعتبر بشرط لا او لا بشرط فمقتضى
الاصل عدم اعتبار امر زائد على ذات الجزئية فالعمل صحيح مع الزيادة العمدية فان اعتبار
الوحدة جهة زائدة مع اصل الجزئية فيدفع بالاصل عند الشك فالاصل في هذا المقام
الصحة بل الامر هنا اوضح من النقيصة فانه كان الاصل هناك الصحة مع انا نعلم اعتبار
الجزئية وفي المقام لا نعلم اصل اعتبار الوحدة وبالجملة ان اعتبار عدم الزيادة امر زائد

٢ الامر

٢ لكن لما لم نعلم

٣ الجزئية

٣ عند نقصان الجزء

مع الجزء بتبديله على الركنية ايضا فان الركن هو الجزء الذي يبطل باسقاطه المركب نقيصة
لا محالة واما زيادته فبطل المعتبر فله ان يعتبر له امرا بان زيادته ايضا لا يبطل بها بالنقصان
كما في الركوع والسجود وله ان لا يعتبر ذلك في الزيادة فاذا علم اعتبار الا نقص ام بنقص
وشك في اعتبار بالزيادة يندفع احتمال هذا الاعتبار بالاصل ويحكم بالصحة مع الزيادة
العمدية ومنه التعدد في الزيادة فيما لم يعلم اعتبار الجزء بشرط لا ان يكون جزء من اجزاء الصلوة
بلحاظ انه عبادة يترتب عليه الثواب فيكون الى الاجزاء من الصلوة ولو فعل ان لا يكون جزء
نعم لو اعتقد تشريعا ان الواجب تكرار ذلك الجزء مع انه لم يعلم من الشرع الا اعتبار الجزء من
حيث هو فالعبادة ح فاسدة فانه تعبد في تشريع بما لم يجعل في الشرع التعبد به فالجزء به
ليس هو الموضوع الذي يتعلق به الحكم الشرعي وانما هو امر جعله من قبله واما لو اعتقد وجوب
التكرار شرعا من الطرق المتعارفة فلا وجه لفساد عبادته ح بل وظيفته التكرار ولو كان
في الواقع معتبرا بشرط لا فالحاصل انه اذا لم يعلم اعتبار شرط الوحدة في الجزء وعلم
الزيادة وشك في صحة العمل لاحتمال ان يعتبر الجزء المزيد عليه بشرط لا فالاصل الصحة وعدم
اعتبار ذلك ومما اشكل الشيخ قده في هذا الاصل بان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة
فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة
عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها وهو حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء
والشرائط اذ ليس للجزء اثر الا ذلك وهي بكلا المعنيين باقية للاجزاء السابقة لانها بعد
وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل
حصل الكل فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يثبت صحة
الصلوة بمعنى استجماعها لما عدا تلك الاجزاء والشرائط الباقية هذا ما ذكره في وجه الاشكال
اقول قد ظهر مما ذكرناه انه لا حاجة الى استصحاب الصحة في المقام فان الشك فيها مسبب
من الشك في اعتبار الوحدة والشك اذا كان سببيا فالاصل يجري في السبب دون
المسبب فالصحة ليست مجرى للاستصحاب كي يستشكل فيه مع انا لنا ان نستصحب
الصحة ايضا باي معنى كان وقوله ان المستصحب ان كان مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد صحة
فيه

فيه ان لا انه منتف بقصد القربة المعتبرة في العبادات فمن هنا ان التقرب انما يحصل
بمجموع العبادة وكل جزء جزء ليس مقربا قطعا فهو ما دام في الصلوة ليس مشغولا
الا بالاجزاء لا يحصل بها التقرب وبعد الفراغ عنها بعدم العمل ولا شيء يحصل به
التقرب فبان ان قصد المصلي القربة فان قصدها بالجزء فهو ليس مقربا فلا معنى لقصد
القربة بما لا يحصل التقرب به وان قصدها بالمجموع فلم يتحقق بعد وثانيا انا نستصحب
صحة مجموع الصلوة فانها لما كانت متلبسة بها تلبسا مستمرا حصولها مع انضمام الاجزاء اللاحقة
الى الاجزاء السابقة وهي بحيث توجد وتصير اصلا فاذا شرع الشخص فيها وادى
اول جزء منها فقد تلبس بالصلوة وتحققت منه لكن على وجه التدريج واستقرارها الحق
بها في الصلوتية انما هو بعد الفراغ منها ومعنى كون الجزء الذي اتى به صلوة على وجه
التدريج انه اذا انضم الى ذلك الجزء باقي اجزاء المركب كان ذلك اول الصلوة والا
كان لغوا فان المركب من الاجزاء المتدرجة في الوجود ابتداؤه ونهايته لا يكون اول جزء منه بنفسه
واستقراره في كونه اول الجزء انما هو بعد حصول ذلك المركب بتمامه فاذا شرع في ايجاده و ذلك م
واوجد اول الجزء ولم يوجد الاجزاء الباقية بعد فذلك الجزء متصف بالصحة التدريجية
المراعى وهكذا الجميع ما هو تدريجي الحصول فانه اذا اوجد اول جزء من ذلك فقد وجد
ذلك الشيء على وجه المراعى فاذا احرم في الصلوة فقد تحققت منه الصلوة ح وهي
متصفة في ذلك الحين بالصحة ايضا على وجه المراعى فان استقرار الصحة ايضا متوقف
على الفراغ عن العمل فالصلوة بمجرد الشروع متصفة بالصحة على هذا الوجه فاذا شك
فاذا شك في طرو المزيل يستصحب الصحة والحاصل ان الافعال التدريجية الحصول
لا يتصف بالصحة والفساد التي هي عليها الا على وجه المراعى فاذا تحقق جزء منها فقد اتصفت
بهذا العنوان مراعى واما قوله وان كان صحة الاجزاء السابقة منها الخ ففيه ان الجزء
تارة يتصف بالصحة في حد نفسه فان الصحة دائما مقابل الفساد والجزء في حد نفسه قد
يفسد بان يطرء عليه نقص بحسب ذاته فيقع صحيحا بان يوجد على ما هو عليه وصحة الجزء في تلك
المرتبة لا معنى لاستصحابها فانه ان لم يتعد عن محل الجزء وشك في صحته التي يريد ان نعمل

محله فليس بمعلوم يتمسك بقاعدة الشك لو وقع مع كلا الوجهين صحيحا وفاسدا وليس هنا
ما يقتضي وقوعه على جهة خاصة نعم هنا قاعدة شرعية يتمسك بها عند الشك وهي عدم الاعتناء
بالشك بعد الفراغ والتجاوز عن المحل وتارة يتصف الجزء بالصحة في مرحلة الجزئية وهي
اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها فهي باقية للجزء فانه لا ينقلب عما وقع عليه واما عبارة
عن تأهل الجزء وصلوحه لان يحصل به المركب منضما مع باقي الاجزاء والشرائط وهي بهذا المعنى
ايضا باقية حتى مع القطع بعدم حصول المركب فان قابلية الجزء للجزئية عبارة عن كونه بحيث
لو انضم اليه تمام ما يعتبر في المركب لكان جزء منه وهذا لا يزول قط فاذا اختل شيء مما اعتبر في
المركب فقد عجز المكلف عن ضم باقي الاجزاء الى الاجزاء السابقة لان الجزء يسقط عن صلوحه
الجزئية الفعلية والصحة بمعنى مطابقة الامر لو فرض ان الكلام باعتبار الجزء فان الجزء ليس
متعلقا للامر وانما الامر يتعلق بالكل واما الصحة التأهلية فيجري فيها الاستصحاب
اقول لنا ان نستصحب صحة الجزء ايضا باي معنى كان بمعنى مطابقته للامر المتعلق به او بمعنى قابليته
للانضمام اما في المعنى الاول فلان الجزء اللا بشرط او بشرط شيء عين الكل فصحة الجزء
بمعنى مطابقته للامر المتعلق به عين صحة الكل بهذا المعنى وقد عرفت استصحاب صحة الكل
وانه بمجرد الشروع في العمل متصف بالصحة على وجه المراعى فيستصحب عند الشك فيه واما
نعم الجزء بشرط لا مغاير للكل وصحته في تلك المرتبة غير صحة الكل ولا معنى لاستصحابها الا انه
واما على المعنى الثاني فلانه اذا اختل شيء مما يعتبر في المركب فقد سقط الجزء السابق عن
صلوح الجزئية ولم يبق فيه قابلية الانضمام نعم ليس ذلك من قبل العاجز حيث اخل بما
اعتبر لا لانه بعد الاخلال لا يتمكن من ضم الباقي فانه لم يطرء عليه عجز وانما الجزء سقط
عن صلوح الانضمام بسبب اخلال الفاعل فالجزء في حد نفسه كان قابلا للانضمام
فاذا شك في طرو ما يسقط عن القابلية يدفع بالاصل وبالجملة ان معنى اشتراط عدم
الزيادة في الجزء مانعية الزيادة عن صحة العمل وانه لا معنى لشرطية العدم فالزيادة فيما اشترط
فيه عدم الزيادة مانعة عن صحة العمل بمعنى ان الجزء السابق يسقط بها عن صلوحه ان ينضم الى الاجزاء
اللاحقة فان هذا معنى مانعية الزيادة فيما احتمل اعتبار عدم الزيادة فرجع الى الشك
في سقوط

في سقوط الجزء السابق عن صلوح الانضمام بسبب ما يشك مانعيته فيستصحب صحة الجزء السابق
فانه في نفسه كان قابلا لان ينضم الى الاجزاء اللاحقة ويدفع احتمال المانع بالاصل فظهر انه
اذا اخل بشيء مما اعتبر في العبادة فقد حدث النقص والعيب في نفس العمل لا في الاجزاء
السابقة باقية مع ما كانت عليه والنقص حدث في الفاعل حيث انه عجز بسبب الاخلال عن
ضمها الى الاجزاء اللاحقة ثم انه قده استدرك بانه يصح استصحاب الصحة اذا كان الشك
في القاطعية فان الشارع قد حكم على بعض الاشياء بكونه قاطعا للصلوة او ناقضا لها كالحدث
ويكشف ذلك عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض
الاشياء مثل الحدث دون بعض كالتنحنح فاذا انقطع الصلوة ببعض الاشياء فقد
سقط الاجزاء السابقة عن قابلية ضمها الى الاجزاء اللاحقة وكذا الاجزاء اللاحقة
فان القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما في الصلوة الاجزاء السابقة و
اللاحقة ومن المعلوم ان اجزاء الصلوة كانت قابلة لضم بعضها الى الاخر فاذا شك
في قاطعية الشيء وسقوطها عن قابلية الضم يستصحب بقاء تلك القابلية والهيئة الاتصالية
التي بينها لكن هذا مختص بالشك في القاطعية وليس مطلق الشك في المانعية كالشك
مثلا في القاطعية وانت خبير بما فيه من انه لا معنى لمثل الهيئة الاتصالية في الصلوة
وغيرها من المركبات الا التمسك بالتلازم فانه لا ريب في ان الاتصال انما هو بين
الامور الموجودة واجزاء الصلوة آنا ما بعد وهذا مما يلزم ان لم يوجد بعد فلا شيء يعتبر
الاتصال فيه ولو صح ذلك فلا معنى للاستصحاب ايضا فان الهيئة الاتصالية قائمة بتمام
الاجزاء فلا يتحقق تلك الهيئة الا بعد حصول مجموع المركب فقبل تمام المركب لم تتحقق
تلك الهيئة قطعا فلا معنى لاستصحاب الهيئة الاتصالية عند الشك في طرو القاطع للقطع
بعدم تحققها وهو قده ايضا تفطن لفساد هذا الاستصحاب في اخر كلامه وبالجملة
انه قده كيف ان في الصلوة امرا مستمرا الى الاخر ينقطع ببعض الاشياء دون بعض
فتوهم ان الشارع اعتبر في الصلوة هيئة اتصالية وهي التي تستمر الى الاخر وتنقطع
ببعض الاشياء ولا يتفطن الى ان ذلك الامر المستمر عبارة عن الاستمرار فانه الذي

يبقى من اول الامر الى الاخر وينقطع بما ينافيه ولا ينقطع بمثل النجاسة ونحو ذلك فقال لانه
امر معتبر في تمام الصلوة وينقطع بجميع المنافيات فالموانع كلاحقة الزيادة قاطعة للاجزاء
فلا معنى للفرق بين الشك في المانعية والقاطعية فكل مانع قاطع للاجزاء فاذا اشك
في القاطع فالاصل بقاء الاجزاء وعدم زوالها فلا اشكال مع ما افيد من استصحاب
الهيئة الاتصالية قال واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها فلا يبعد كونها
من الاصول المثبتة حيث ان المترتب على بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها هو
الهيئة الاتصالية وهو ليس من الاحكام الشرعية بل من المقارنات الاتفاقية ثم قال اللهم
الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير المبنية على التدقيق
نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الاجزاء السابقة على قابليته
الاتصال انه لما كان المقصود الاصلي من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة
وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من
الاصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات اقول ان استصحاب بقاء الاجزاء
السابقة على قابلية الحاق الباقي بها يترتب عليه صحة الصلوة وهي من الاحكام الشرعية مع انه
لو كان المترتب عليه هو بقاء الهيئة الاتصالية لم يكن مبنيا الا لما قرره في محله وكون الاستصحاب
عرفيا لا معنى له واما استصحاب الكرية في الماء المسبوق بها فليس مبنيا على التسامح العرفي
بل منطبق على الدقة العقلية فان الكرية عبارة عن مقدار معين من الماء والمقدار
عارض للجسم فان الجسم التعليمي من جملة اعراض الجسم الطبيعي المتشخص واحد متصف
بالجسم التعليمي فاذا ان المقدار من الماء وشك في اتصاف الباقي بهذا الوصف فالاصل
بقائه على هذا الوصف وان كان زوال المقدار لا يزال بتبعية الجسم الطبيعي فان الباقي
هو الشخص الذي كان متصفا بهذا المقدار وذلك الشخص باق بعينه فان زوال
الشخص عبارة عن انعدام اشياء المعروض وبقائه وزوال اجزاء الشخص لا يوجب
زواله فاذا كان الشخص الباقي هو الموجود اولا فاذا شك في زوال وصفه فيستصحب نفس

هذا ان التسامح في شيء كيف اذ الكان الزائل من الماء المتصف بالكرية اضعاف ما بقي منه يقطع
العرف بعدم الاتحاد وان الباقي غير الموجود اولا مع انه لا ريب في صحة استصحاب
الكرية فيه سواء كان الماخوذ منه اقل من الباقي او اكثر فلو كان هذا الاستصحاب مبنيا على
التسامح العرفي لاختص استصحاب الكرية بما اذا كان الماخوذ من الكر في غاية القلة فان
العرف انما يحكم بالاتحاد في تلك الصورة لا غير هذا واما ما ذكره من ان اصالة بقاء الاجزاء
على قابليته الاتصال مثبتة لكنه خرج عن الاصول المثبتة التي تقرر في محله عدم الاعتداد
بها فاضح الضعف فان كون الاصل المثبت حجة في مورد دون مورد لا معنى له لان الاستصحاب
قاعدة وليس قواعد مختلفة وليست اخبار الاستصحاب عامة حتى يخصص او مطلقة ١٣ اصلاح
حتى يقيد بل مفادها امر واحد في جميع مواردها لا تنقض اليقين بالشك اما ان يكون
مختصا بترتيب خصوص الاثار الشرعية كما هو مذهبه فلا معنى لترتيب غيرها من الاثار
في مورد من الموارد واما اعم منها ومن الاثار العقلية والعادية والمقارنات الاتفاقية
فلا معنى لعدم الاعتداد بالاصل المثبت في مورد من الموارد وقد عرفت ذلك كله فلا بأس
بالتعرض لبعض ما افيد عن الشيخ قده في المقام فنقول انه قده قال ان الزيادة العمدية انما
يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة ولا يفسد العبادة بعنوان الزيادة
لعدم اشتراط الوحدة والتعدد ولو اخذ بشرطه اي بشرط عدم الزيادة فالزيادة توجب الاخلال
الواجب من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك اقول محصل ما ذكره انه لا معنى لما هو المعروف
عند الفقهاء قدس سرهم وهو بحث بطلان العبادة بزيادة بعض الاركان ونقيصتها الا بكون ١٣ الصلوة
والتسمية بين فان الزيادة لا يتعقل فيها لان الاركان اما اعتبرت بشرط عدم الزيادة والزيادة
انما اعتبرت يتحقق فيما لم يشترط فيه عدم الزيادة ولو اشترط ذلك اخل العمل بالزيادة لا من
الزيادة بل من حيث النقيصة فان فاقد الشرط كالمتروك ففساد الصلوة بالزيادة انما
هو لحصول النقصان فيها بفقدان الشرط لا للزيادة وهذا الكلام هدم لاساس الفقه ما
فانه لا شبهة ان العمل كما يبطل بنقصان الجزء كذلك يبطل بزيادته من حيث الزيادة فان مرجع
اشتراط عدم الزيادة الى مانعية الزيادة والا فلا معنى لشرطية العدم واشتراط عدم الزيادة

تعبير منهم قدهم ولا ينبغي الافتراض بمجرد التعابير ولو كان الفساد بالزيادة للاخلال من حيث
النقيصة لم يكن معنى لذكر الزيادة في عرض النقيصة والحكم بان العمل يبطل بالزيادة و
النقيصة بل كان ينبغي ان يقال ان الصلوة تبطل بنقصان الجزء اما من حيث الذات
كما اذا ترك ذات الجزء او من حيث الوصف كما اذا ترك شرطه وهذا الذي صدر منه
من العجب كلامات ثم انه قده اعتبر في الزيادة قصد الجزئية وقد عرفت فساده حيث ان
الزيادة تتحقق ولو قصد ان لا يكون جزءا كما ورد في بعض الاخبار ان السجدة للعزيمة
زيادة في المكتوبة والعجب منه ذلك كله انه جعل للزيادة العمدية صورا ثلاثا احدها ان يقصد
كون الزائد جزءا مستقلا الثاني ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب
في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد والثالث ان ياتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه
بعد رفع اليد عنه اما لاقتراح الاول بعد وجه فاسد ثم قال اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال في فساد العبادة
بها اذا نوى ذلك قبل الدخول او في الاثناء واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة
فيهما لان مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة وانت خبير بفساد ذلك بانه قده ذكر
في اول العنوان ان الزيادة المبطلة انما هو اذا اخذ الجزء بشرط عدم الزيادة والا
فالزيادة ليست مبطلة ومن المعلوم ان الصور المذكورة انما هو فيما لم يشترط عدم الزيادة
فانه مع اشتراط عدم الزيادة يبطل العمل بالزيادة باي وجه كان ولا وجه للشك في البطلان
كي يتمسك بالاصل ولعل ذلك سهو من قلم الناسخ والا فالعنوان ما اشترط فيه عدم
الزيادة والفرع لما لم يشترط فيه عدم الزيادة وقد جعل ذلك هو المتنازع فيه وذكر
استدلال الطرفين مع ذلك مع ان المتنازع فيه انما هو الزيادة العمدية فيما اشترط عدم
الزيادة فذهب جماعة الى الصحة وقال بعض بالبطلان في تلك الصورة واما الصور المذكورة
لكن من فروع المسئلة ينبغي التنبيه عليها في الفقه بعد الفراغ عن اصل المسئلة وقد استدل
لصحة العبادة عند الشك في طرو المبطل بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حيث ان حرمة الابطال
يلزمه وجوب المضي في العمل وهو مستلزم لصحته وقد استدل بهذه الاية جماعة تبعا
لشيخ الطائفة قده وغيره انه لا ملازمة بين وجوب المضي في العمل وصحته فانه قد يجب

المضي في العمل الفاسد كما في الصوم والحج مع ان الاية الشريفة من قبيل الاحباط
نظير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا تصلح لاثبات صحة العبادة بها
عند الشك في طرو المانع فان المنصرف من العمل هو العمل التام فالنهي عن ابطال العمل
الصحيح بعد وقوعه وقد ورد الرواية في تفسير الاية بالشرك اي لا تبطلوا اعمالكم
بالشرك ومن المعلوم ان الشرك انما يبطل الاعمال الصحيحة ولو سلم ان المراد من العمل
بعض العمل اي الجزء الواقع منه حيث انه كان يصلح لان يصير جزءا فعليا للمركب فالنهي
عن ابطال ذلك وجعله ساقطا عن قابلية كونه جزءا فعليا معناه انه لا يجوز احداث
البطلان في العمل الذي وقع صحيحا ومع الشك في حدوث البطلان لا وجه للتمسك
بالاية فانها انما تدل على عدم جواز احداث البطلان والشك انما هو في طرو البطلان
فلا دلالة في الاية على صحة العمل المشكوك الصحة هذا مع انه لو كان المراد من الاية
حرمة ابطال العمل وعدم جواز قطعه ورفع اليد عنه لزم تخصيص الاكثر
فان ما يحرم قطعه بالنسبة الى ما لا يحرم في غاية القلة فان ذلك في خصوص الصلوة
والحج دون غيرهما من العبادات وقد عرفت وجه ذلك فقد ظهر ان من العجب
الاستدلال بالاية الشريفة عند الشك في صحة العبادة وبالجملة انه قد تحصل مما
تقدم ان الشك في صحة العمل بعد وقوع الزيادة فيه مسبب عن الشك في مانعية الزيادة
فيجري الاصل في السبب ويدفع احتمال مانعيته فيحكم بصحة العمل ووجوب تمامه وحرمة
قطعه فيستغنى بالاصل الجاري في السبب عن اجرائه في المسبب كاصالة في جميع موارد
الشك السببي مع ان اجراء الاصل في نفس المسبب ايضا لا مانع منه في حد نفسه مع قطع
النظر عن كون الشك مسببا فانه قبل وقوع الزيادة كان رفع اليد عن العمل قبيحا
والاتيان بالاجزاء اتماما له فاذا شك بعد وقوع الزيادة في حرمة القطع
والقطع والاتمام من رفع اليد والاتيان بالاجزاء لحصول الانقطاع بالزيادة
فيكون الاتيان بالاجزاء اتيانا لبعض العمل لا تاما فيستصحب بقاء حرمة القطع
والاتمام ويدفع احتمال الزيادة بالاصل فيحكم بحرمة القطع ووجوب الاتمام بعد وقوع

الزيادة فتبيّن فساد ما ذكره الشيخ قدس سره من انه لا معنى لاستصحاب حرمة القطع ووجوب
الاتمام لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع قبله
في الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة وللشك في ان الحاق
باقي الاجزاء اتمام للعمل فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان ببقية الاجزاء مقبل
لبعض الباقي لا اتمام له لما عرفت من ان رفع اليد عن العمل والاتيان بباقي الاجزاء
كان متصفا قبل الزيادة بعنوان القطع والاتمام والاصل بقاؤه لاحتمال وقوع
الزيادة الخ فيترتب عليها حكماهما من الحرمة والوجوب وهذا احد ما ظهر من قوله دام
ظله لا يخفى وقد يقال ان موجب حرمة القطع ووجوب الاتمام اعم من الصحة فلا بد لان
عليها فمقتضى استصحاب حرمة القطع ووجوب الاتمام الحكم بحرمة القطع ووجوب
الاتمام ومقتضى اصالة الاشتغال الاعادة فلا بد من الاحتياط بالجمع بين مؤدى
الاصلين للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف وفيه
ان وجوب اتمام العمل وان كان اعم من صحته لكن الشك في الصحة بعد الحكم بوجوب
الاتمام مسبب عن الشك في مانعية الزيادة فاذا اندفع ذلك بالاصل فيحكم بالصحة
فالحكم بوجوب الاتمام لا ينفك عن الصحة فلا مجرى لاصالة الاشتغال ورده الشيخ قده بان الامر
اليقيني مع تقدير العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل بالتمام وعلى تقدير عدم العمل
به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع لا يوجب الا الاصل
لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي او التحريمي وانت خبير بان هذا القائل
يدعي ان استصحاب وجوب الاتمام لا مناص عنه لكنه لا يدل على الصحة فمع
وجوب الاتمام يشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل وتحصيل الاثر به
او عمل آخر مستأنف فيجب تحصيل مؤدى كل من الاصلين لتوقف الاثر اليقيني على
ذلك ولا يحصل ذلك بمجرد استصحاب وجوب الاتمام فللشيخ قده اثبات حصول
الاثر اليقيني مع تقدير العمل باستصحاب الاتمام ولا جواب عما تقدم من ان الشك في
الصحة مسبب عن الشك في الاصل في السبب ويدل عليه احتمال مانعية الزيادة فيحكم بالصحة ويدفع

ايضا

ايضا ان مقتضى مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة قطع العمل والاعادة فانه
ينوي الوجوب مع وجه الجزم وان اتم ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب ووجه
الاحتياط في نفس بعد تمام وجوبه او الاحسن الاحتياط المتقدم لانه كان الشك
بين اصل التكليف وهذا الشك في المكلف به فالمتعين ان كان مترددا
بين الاتمام والاستئناف فالاولى الحكم بالقطع ثم الاحرى بالاعادة الحق
لا اشكال ان نية الوجه على تقدير اعتبارها انما هو في صورة التمكن ومع عدم التمكن
لم يعتبر اصلا باعتبار هذا لا تمكن في المقام من استصحاب وجوب الاتمام لا
عن العمل به فلا طريق لقطع العمل فالاحتياط انما هو بما ذكره القائل المذكور
لا الاحتياط في القطع والاستئناف ثم قال قده ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان
مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولي والا فقد دل الدليل
في خصوص الصلاة على البطلان بالزيادة فيها كقوله ع من زاد في صلاته فعليه الاعادة
وقوله ع اذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته وقوله ع فيمن اتم
في السفر انه يعيده لانه زاد في فرض الله عز وجل وقوله ع في قراءة العزيمة لا تقرأ
٢ الثاني عشر السجود زيادة في المكتوبة ونحو ذلك من الاخبار فانها تدل على بطلان الفريضة بكل
زيادة القول لا يخفى عليك ان هذه الاخبار لا تدل على ان الصلاة
تبطل بالزيادة واما ابطال زيادة الاركان او الركعات او مطلق الزيادة في خصوص
ذلك فلا بل بعضها في خصوص الركعات كقوله ع اذا استيقن انه زاد في المكتوبة
وقوله ع فيمن اتم في السفر انه يعيده فلا دلالة في هذه الاخبار مع ما فيها الا على
الاولى مع ما لم يدل الدليل على خلافه وبالجملة ان هذه الاخبار بعضها مجمل
لا يمكن ان يستفاد منه حكم مثل قوله ع من زاد في صلاته فعليه الاعادة وبعضها في خصوص
الركعات والبعض الآخر مجرد بيان للصغرى وتطبيق للكبرى لعلة مطلقة كقوله ع
لان السجود زيادة في المكتوبة فانه لا علم في الشرع ان زيادة السجدة الواحدة عمدا
مفسد للصلاة وقد ثبت الامام ع ان هذه الكلية منطبقة على سجدة العزيمة فلا عموم

في هذه الاخبار مع حال الزيادة مبهم وقد ظهر مما تقدم ان مقتضى الجزئية والشرطية مطلقا
ان يفسد العمل بالاخلال بها مطلقا عمدا وسهوا لتبعية الوضع للاطلاق وعدم اختصاصها
بحال دون حال وان لم يكن لها زيادة غاية لكن للصلاة خصوصية لاجل الاخبار من
الشارع بعدم الاخلال ببعض الاجزاء والشرائط والموانع نسيانا لسعة عنايته بالاجزاء
بحيث يجزي بعض الاجزاء او ببعض اول الامر تحقق العمل بسبب الاجزاء
الامتثال فيجب تمام ما امر به ما دام عمل الاجزاء والشرائط باقية لكن الاجزاء والشرائط
ما هو مثل الاجزاء في شدة الاهتمام فاذا اخل بها فيبطل العمل لمساواتها للركوع والسجود
والطهارة من الحدث وبعضها ليس بهذه المثابة فيكفي الاهتمام عليه كالفاتحة
والسورة فلا شك في كونه شدة الاهتمام به بحيث يعارض الاهتمام يدفع بالاصل
لا شك في اصل الجزئية والشرطية المطلقة وقد ذكرنا ان الجزء قد يعتبر بشرط عدم الزيادة
وان جعله الا ما نفيه الزيادة وانه اذا شك في اعتباره كذلك فيحكم بعدم قدح الزيادة ٣ في حال العلم
فان الاصل عدم مانعيتها ولو علم اعتباره كذلك وشك في الاهتمام بمانعية الزيادة بحيث
يفسد العمل بالاخلال به سهوا لا يفسد عملا فيه في الشك بالاصل فالاصل الاعتبر فيظهر
من جميع ما ذكرناه ان الاصل عدم الركنية فيما ثبت جزئيته سواء فسر الركن بما يبطل
الصلاة بنقصه او عطف عليه الزيادة وقد ظهر من ذلك كله ما في كلمات الشيخ قده
في المقام حيث ذكر انه اذا علم بقدح الزيادة عمدا فمقتضى القاعدة البطلان بها سهوا لان
مرجعه الى الاخلال بالشرط نسيانا وحكم البطلان كما في النقص نسيانا وذكر فيما سبق
انه اذا لم يعلم قدح الزيادة فاصالة البراءة تقتضي عدم البطلان بها عمدا وسهوا لان
الشك في شرطية عدم الزيادة وملخص ما ذكره قده كما صرح به ان الاصل فيما ثبت
جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه وان عطف عليه الزيادة عمدا
وسهوا فالاصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهوا فان مقتضى الاصل في
النقص سهوا البطلان بخلاف الزيادة سهوا فان الاصل فيه البراءة الا ان يدل
دليل على قدحها لا مقتضى الى عدة البطلان بها سهوا ثم اسقط ركنيته بان التفصيل

بطلانها

بطلانها غير موجود في الصلاة الا فكل ما يبطل الصلاة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا
٢ بالفصل ح وسهوا ان اصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة فيقتضيه عدم القول
باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان مرجعه الى التفصيل في
الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل
بكل واحد من الاصلين والا فلا بد من ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة هذا ما ذكره
في المقام وقد عرفت انه لا معنى لكون العدم شرطا فالزيادة مانعة ولو علم مانعيتها مطلقا
فان علم مانعية الزيادة ولم يعلم شدة العناية بها بحيث يبطل العمل بها في حال السهو
فالاصل عدم شدة العناية بها اذ المانع كما عرفت في النقص نسيانا فان مقتضى
الاصل عدم البطلان به في حال السهو فالاصل فيما ثبت جزئيته عدم الركنية
باي معنى كان نقصا او زيادة فما ذكرناه ان ركنية الجزء عبارة عن شدة الاهتمام به
الملحوظ في نظر الشارع فقد يكون نظره الى الجزء بحيث يبطل العمل بفواته
عمدا او سهوا وان لم يبطل بزيادته ولو عمدا او قد يكون زيادته ايضا كنقيصته مبطلا
عمدا او سهوا كما في اركان الصلاة مثل الركوع والسجود وهذا الكلام واضح ولا اشكال
على ما ذكرناه ايضا واما على ما ذكره الشيخ فهل التفصيل بين النقص والزيادة
فالاصل في النقص نسيانا البطلان بخلاف الزيادة فان الاصل فيها البراءة الا
ان يقوم دليل على ان مقتضى الاصل في البطلان بها سهوا هذا اهل التفصيل بحسب
الاصل فان علم عدم التفصيل في الصلاة بان يقوم الاجماع على ان كل جزء
يبطل الصلاة بفواته عمدا او سهوا فزيادته ايضا كذلك حتى اذا شك في قدح الزيادة
سهوا وقد احرزنا البطلان بالنقص نسيانا بالاصل فلا مناص عن الحكم بالبطلان
البطلان للعلم بعدم التفصيل فالاصل ح في الزيادة هو الاشتغال دون
البراءة لعدم التفصيل فالعمل ح بكل من الاصلين مما يعلم للعلم بعدم التفصيل
فلا معنى لتجويز الفصل في الحكم الظاهري الذي يقتضيه الاصول العملية ثم ان
ما ذكرناه انما هو بحسب الاصل الاولي والا فقد دل الدليل على عدم قدح

النقيصة و الزيادة سهواً كفعل لزم لا اعادة الصلاة الا من خمسة و قد لزم
تسجد سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة يدل عليك فقوله لا تعاد الخ
يدل على ان اعادة الصلاة بحكم حال العمد و السهو انما هو بسبب فوات الخمسة فلا ان
الصلاة يبطل بفوات كل من هذه الخمسة عمداً كما يبطل بغيرها سهواً او العمد
الخمسة يبطل الصلاة بالاخلال به عمداً الا ان الترك الفاتحة او التشهد و الخمس
الشرايف انما هي مفهوم النقيصة في العوات و لا يستدل له لكل زيادة و اما قوله ان
تسجد سجدتي السهو الخ فمعناه ان كل زيادة و نقيصة يبطل العمل بالنقص بها لو فعل
سهواً و انما سجد ما الصحيح و قد عرفت ان الاخبار المتقدمة تحت الزيادة
تطبيق للكبرى المعلومة مع الصغرى و لذا الكبرى تبين الصغرى و الكبرى
المعلومة بطلان العمل بالزيادة العمدية فلا تعارض بين الاخبار و لا مكرر لا
نعم الشيخ قده اذا تبين لنا ان الاصل عدم الركنية بعد ثبوت الجزئية الا ان
اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته فالاصل بقاء الحكم المتعلق بالكل بعد سقوطه عند تعذر
الجزء و الشرط فان زوال الحكم عند تعذر الجزء او الشرط انما هو لشدة ارتباطهما بالمركب
بحيث لا يحصل الغرض الاصلي من المركب عند تعذرهما و لو لم يكن ارتباط الجزء او الشرط
اشد و ان كان لها دخل في حصول الغرض منه كان المركب بحيث صار المركب ناقصاً بتعذرهما
لم يسقط الحكم المتعلق بالمركب عند تعذرهما لحصول عمدة الغرض بدونهما فاذا ثبت الجزئية
او الشرطية فالشك في سقوط الحكم انما هو للشك في شدة الارتباط و عدمها و قد ذكرنا … عند تعذر الجزء او الشرط ح
مرة ان احتمال الشدة يدفع بالاصل لكشف الجزء او الشرط فالحاجة الى التعيين هو الاصل
عدمها و هذا في المركبات الخارجية واضح لا ريب فيه فانه يكتفى فيها بما يحصل عمدة الغرض
به عند تعذر بعض الاجزاء او الشرائط كما انه لا يتم عند تعذر بعضها الاخر و على هذا
المنوال المركبات الشرعية كالصلاة و الحج و غير ذلك فان الصلاة مثلا بعضها جزء انما
بحيث يسقط التكليف عند تعذره كالنية و الركوع و السجود و بعضها ليس بهذه المثابة
مثل الجلوس للتشهد فاذا شك في جزء انه من قبيل الركوع و السجود او الجلوس للتشهد
فالاصل عدم شدة ارتباطه بالصلاة بحيث يسقط التكليف عند تعذره قال الشيخ

اذا

اذا ثبت جزئيته او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته و شرطيته المطلقتين
حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل او المشروط او اختصاصهما بحال التمكن
فلو تعذر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البراءة من الفاقد و عدم
ما يصلح لاثبات التكليف به انتهى اقول انه لا معنى لاختصاص الجزئية او الشرطية بحال
القدرة فان الحكم في المرحلة الاولى انما يثبت للموضوع في حد نفسه و لا نظر الى
المكلف في تلك المرحلة بوجه من الوجوه ثم ينظر اليه في مرحلة التعلق و لا شرط له الا
البلوغ و العقل و اما اعتبار القدرة و العلم و امثال ذلك فانما هو في مرحلة التنجز
فلا يعقل جعل الجزء للقادر دون العاجز فان جعل الموضوع انما هو في المرحلة الاولى
فكلما ثبت الجزئية او الشرطية فلا بد ان يكون على الاطلاق فسقوط التكليف عند تعذر
الجزء او الشرط ليس مترتباً على الاطلاق فيها بحيث اذا ثبت الجزئية المطلقة سقط التكليف
عند تعذره بل بعد فرض الجزئية المطلقة قد يسقط التكليف عند تعذره و قد لا يسقط
كما عرفت فمجرد ثبوت الجزئية المطلقة لا ينفع في سقوط التكليف عند تعذره مع انه
لو سلم امكان جعل الجزء فلا اصل يقتضي الجزئية المطلقة بل يقتضي الاصل اختصاصه
للقادر فلا يتوهم احد اقتضاء الاصل الجزئية المطلقة و لا معنى لجعل ذلك عنواناً للبحث
و كل العجب الاستدلال للجزئية المطلقة باصالة البراءة من الفاقد بتقريب ان التعلق
كانت واجبة فاذا تعذر الجزء مثلا فنشك في حدوث التكليف بالفاقد و الاصل البراءة
فالجزء جزء مطلقا فيسقط التكليف بتعذره و هذا الكلام لا يمكن الاصغاء اليه
فان الشك انما هو في سقوط التكليف الثابت عند تعذر الجزء و بقائه و اما التكليف
الجديد بالفاقد فنعلم انتفائه فان المفروض ان الفاقد اذا وجب بعد تعذر الجزء
فانما هو بالامر الاول … لو وجب بعد تعذر الجزء لم يوجب سقوط التكليف الثابت
كما كان و ان قلنا بسقوطه بعد تعذر الجزء فعلى كل حال ليس هناك تكليف جديد
و انما الشك في بقاء التكليف الاول و زواله فلا مجال لاصالة البراءة فانه لا شك في حدوث
التكليف كي يجري اصل البراءة و لذا استصحب بقاء التكليف الاول كان هذا … بعد العلم بسقوط

انما يستدل على السقوط فلا معنى للاستدلال لسقوط التكليف الاول باصالة البراءة
من التكليف الجديد بل اصل البراءة انما يجري بعد فرض سقوط التكليف الاول و الشك
في حدوث التكليف مع انه بعد فرض سقوط التكليف لا يحتمل احد حدوث التكليف
فانه ان وجب الفاقد فانما هو بالتكليف الاول و الغرض هذا المستدل انما يريد ان يثبت
باصالة البراءة من التكليف الجديد الجزئية المطلقة كي يترتب عليه سقوط التكليف
عند تعذره و اين اصل البراءة من اثبات ذلك و استدل للقول الثاني اعني
عدم سقوط التكليف بتعذر الجزء باستصحاب وجوب الباقي و الموضوع و ان زال
بالدقة العقلية لانتفاء الكل بانتفاء الجزء لكنه باق بالمسامحة العرفية فان اهل ١٢ العرف م
يحكمون باتحاد الباقي مع الزائل كما في استصحاب الكرية فانه لا ريب في زوال
الموضوع بحسب العقل و الا لم يعقل الشك لكنه باق بحسب العرف فانه يقال
يقال ان هذا الماء كان كراً و لا نعلم بقاء كريته هذا محصل الاستدلال للقول
الثاني اقول لا اشكال في انتفاء الكل بانتفاء الجزء لكن انتفاء الجزء ليس
بحيث يوجب انتفاء الموضوع مطلقاً فان الاجزاء مختلفة فمنها ما يبطل اساس
التركيب بزواله لكونه عمدة ما يتقوم به المركب فلا اشكال في انتفاء الموضوع بانتفاء
مثل هذا الجزء و منها ما لا يبطل اساس التركيب به و ان اوجب زواله نقصاً
في المركب فلا اشكال ان الموضوع ح باق تحقيقاً لعدم النظر الى الجزء الذي
بحيث لو وجب زواله سقوط الحكم فاذا لم نعلم كون الجزء مما يبطل اساس التركيب
بزواله ليستصحب الحكم المتعلق بالمركب فلا معنى لحكم العرف بالاتحاد بعد زوال
الموضوع تحقيقاً مع انه لو كان المناط هو الاتحاد العرفي فلم لا يثبت ح عند فقد
الركن و اي فرق بين الركوع و الجلوس و الفرض العرف انما يثبت ح اذا كان الماء
كراً او الى اقل قليلاً مع انه لا ريب في صحة الاستصحاب و لو كان الماء اقل
مما تعذر و اما تنظيره ذلك باستصحاب الكرية فقد عرفت فيما سبق
فساده فان الموضوع هناك الماء باق بالدقة المراد من العقلية فان الكرية

مقدار

مقدار معين من الماء و الجسم التعليمي من جملة اعراض الجسم الطبيعي من المعلوم ان
زوال العرض من معروضه لا يوجب الا زوال تشخص المعروض و احداث تشخص
آخر و ان كان زواله مستتبعاً لزوال جزء من المعروض بل الجزء الحقيقي المتصف
بعرض خاص باق مع حاله و ان زال منه ذلك العرض لاجل زوال جزء منه فالماء
مثلا اذا اتصف بالكرية فهناك شخص واحد وجود حقيقي متصف بالجسم التعليمي
و نعلم بالضرورة ببقاء ذلك التشخص الوجودي و ان زال منه وصفه فاذا احتمل
تقدير الماء الكر و شك في بقائه على هذا الوصف فيستصحب فان هذا
التشخص الموجود هو الذي كان متصفا بالكرية و الان يشك في بقائها او انتفائها
… ذلك … و من هنا ظهر ان استصحاب
الكرية لا اختصاص له بمورد دون مورد بل يجري هذا الاستصحاب حتى فيما
لو كان ما نعلم بكريته بحراً عظيماً و لا يحتمل الا بقاء مقدار جرعة من الماء و ليس هنا
تسامح عرفي قطعاً و قد يستدل على بقاء التكليف بعد تعذر الجزء بقول النبي صلى الله عليه و آله
اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و قول علي عليه السلام الميسور لا يسقط
بالمعسور و ما لا يدرك كله لا يترك كله و تقريب الاستدلال بقول النبي ص ان
المراد من الشيء المركب و من في قوله فأتوا منه للتبعيض و المعنى انه اذا امرتكم
بالمركب فأتوا بما استطعتم من اجزائه اذا تعذر اتيان جميعه و قد اورد على الاستدلال
بظهور هذه الرواية في المعنى المذكور حيث انه قال فيمن ناقش في الرواية بان
هذا المعنى يوجب تقييد الشيء بما كان له اجزاء حتى يصح الامر باتيان ما استطيع
منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان الجميع و يلزم المعنى التخصيص بالاكثر انه …
… ثم الخطابات العرفية فان التبعيض يستفاد من قوله فأتوا منه فظهور الرواية
بالحكم عليها و تخصيصها بالاكثر لا بأس به في مقابل المجاز البعيد و هو كون من بمعنى
الباء او بيانية اقول ان الرواية انما وردت في خصوص الحج حين سئل
النبي ص عن الحج في كل سنة فقال … اذا امرتكم بشيء الخ و غرضه … انه لا معنى

لهذا السؤال فان من المعلوم ان لا دخل ... فظاهره انه اذا امرتكم بشيء كالحج والصلاة و
الصوم يستفاد منه امران الوجوب والمحبوبية ويسقط الوجوب بالامتثال مرة
واحدة ويحتاج تكراره الى دليل وتبقى المحبوبية فيكون اتيانه مستحبا كلما استطيع
منه ولا حاجة لاتيان المستحب الا العجز فلا معنى للسؤال عن تكرار العبادة الواجبة
بعد الامتثال بها وجوبا ولذا بالوضوح فحصول الامتثال باتيان الواجب مرة واحدة
والعبادة محبوبة على كل حال فلا يجب في حق اتيانها ما استطيع فلا معنى للسؤال عن الوجوب
بعد المرة الاولى فالرواية واردة في مورد حكم آخر فانها في مقام النهي عن التعرض
للواجبات فانه اذا سكت الشارع عن تكرارها او وجه على المكلف فليس في ظنه
السؤال عنه فانه يسوء ادب بالنسبة الى المولى فانه لو وجب تكرارها لبينه لكن نهى
الشارع ولا طريق الى العلم به الا بيانه فكلما لم يبين التكرار من الشرع نعلم بعدم
وجوبه ولذا قال ثم اتركوني ما تركتكم فان يحرمك لمولاه والسؤال عما لا ينبغي
السؤال عنه ربما يوجب ... والاجابة ما لو لم يسئل عنه لما وجب بل ربما يوجب
في التكليف كما وقع ذلك بالنسبة الى بني اسرائيل حيث امروا بذبح البقرة فسئلوا
عن البقرة فشدد الله عليهم ولو اكتفوا بذبح بقرة ولم يسئلوا عنها
لم ... لكنهم تركوا الادب وسئلوا عما لا سؤال عنه فشدد الله
عليهم فقد اتضح ان الرواية اجنبية عن حكم الاجزاء وليست في مقام بيان ضابط
لحكم شرعي فمفاد الرواية هو الحج والمقصود انه اذا اوجب عبادة من العبادات
وحصل الامتثال بالمرة الاولى فلا حاجة للاتيان بها بعد ذلك بل يؤتى بها
الى ان يعجز المكلف عنها فقد اتضح مما ذكرنا ان الاستدلال بهذه الرواية
لبقاء الوجوب المتعلق بالمركب بعد تعذر جزء منه نظرا الى ... لا دلالة له
بانه ... وسوق الرواية ... الميسور لا يسقط بالمعسور معناه ان
العمل الميسور من الاعمال الواجبة والمستحبة لا يسقط بسبب عدم التمكن من عمل المعسور

وهذا

وهذا وان كان لا يخفى على اهل الكتاب من نظر حسن فيما ... عن امير المؤمنين عليه السلام
جليلة فالمراد بما يوجب شخص اذا لم يتمكن من عمل لا يسقط العمل الى مثله او اقل منه
اذا باشد فقد يكون نظر الشخص الى زيارة سيد الشهداء عليه السلام بحيث اذا
لم يتمكن منه لا يذهب الى زيارة سائر الائمة ولكن زيارتهم بالنسبة اليه في غاية
التسهيل وكذا اذا لم يتمكن من صلوة الليل لا يصلي نافلة المغرب والعشاء واذا
لم يتمكن من ... صيام تمام الشهر لا يصوم بعضه واذا لم يتمكن من اعطاء الجزء
للفقراء يا لجميع القليل حتى انه قد يتفق ذلك للاكابر وقد نقل انه سئل عن
السيد بحر العلوم عن علماء عصره في الفقه فقال ابا ... وابلغ جيلة فالرواية
في مقام التحريك على كل ما يتمكن منه من الاعمال الحسنة وانه لا يسقط العمل الخير
بعدم التمكن مما هو الكامل منه او مثله فحصل انه ... الميسور من العبادات لا يسقط
لاجل ما تعسر منها ففي هذا الوجه للاستدلال بها على بقاء التكليف بالاتيان
بجزء من المركب فانا لا نعلم كون الاجزاء الباقية ميسورة بعد تعذر الجزء لاحتمال
ان يكون تعذر ذلك الجزء الى الاجزاء الباقية كلا تحقق للمجموع بعد تعذر ذلك الجزء
فالرابع انما هو في الصغرى وهل يتمسك ... احراز الصغرى الى الكبرى المعلومة
ومن هذا البيان ظهر حال المناقشة في الرواية بانها لا تدل على السقوط في الاحكام
المستقلة التي يجاد لها ... كما في اكرم العلماء فانك قد عرفت ان الرواية مع قطع النظر
بالقرينة لا يستفاد منه حكم وان كان يستدل بذلك الفهم فان مفادها هو اعم من ذلك
ويعضده المناقشة في ان الرواية اجنبية عن المقام فان الاجزاء الباقية لم يتعلق
بها حكم كي يحكم بعدم سقوطها لسقوط الحكم المتعلق بالكل فانها كانت مقدمة للكل
فليس لها الا الوجوب المقدمي واجيب اولا بان عدم السقوط انما هو نفس
الميسور لا حكمه فالمراد عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور كما انه لا يسقط
عند عدم تعسر يعني ان الفعل الميسور باق مع حاله ولا يكون معسوره التعسر ما كان
مرتبطا به فيشمل الكل الذي تعسر بعض جزئه وفيه انه لا معنى لعدم سقوط الفعل الا

بقاء الحكم المتعلق به والاجزاء الباقية لا حكم لها فلا يكون مشمولا للرواية وبعد هذا الحكم
كرجع ما يفرق به وثانيا بان المعنى المذكور كاف في اثبات المطلوب فانا نسلم
ان المراد من الميسور هو الحكم الميسور وانه لا يسقط بسبب سقوط المعسور
ونقول انه متحقق في الكل ... فان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن عدم سقوط
باقي الاجزاء بعد تعذر بعضها عن الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها
بعدم ما اقتضم في كون الوجوب الثابت سابقا عين ما هو هذا الوجوب الذي تكلم في ثبوته
وعدمه نفسيا فلا يعد في ثبوت البقاء ولا مع عدمه السقوط وفساد هذا الكلام
فلا يخفى لوضوح انه ليس النزاع في بقاء الموضوع وعدمه وانما النزاع في
بقاء الحكم وسقوطه فربما يقطع ببقاء الموضوع ولا يبقى حكمه كما في صلوة الحائض فبقاء
الحكم ليس من لوازم بقاء الموضوع فقد يشك في بقاء الحكم وعدمه مع القطع ببقاء الموضوع
فلا معنى للاحراز ببقاء الموضوع لاثبات عدم سقوط الحكم مع ان الجزء المتعذر اذا كان
ممن لا يعدم بالمسامحة العرفية فالاجزاء الباقية عين ما تعلق به الوجوب اولا
كان ذلك ميسورا قبل تعذر الجزء والمفروض انه من لا يعدم فهنا احرى احل ميسور
من افعل الامر فلا معنى للتمسك في بقاء الحكم الى الرواية فانه مثل التمسك بما قبل تعذر
الجزء فلا معسور ... لا يسقط الميسور بسقوطه والمسامحة العرفية قد عرفت انها
لا تجري في جميع الموارد وانما هي فيما اذا كان المتعذر يسيرا مع انه لا اختصاص
له ببقاء الحكم بل في بقية الحكم وان تعذر اجزاء كثيرة كالاكثر والنصف لو كان المناط هو المسامحة
العرفية لم يكن فرق بين الاركان وغيرها فان اهل العرف لا يفرقون بين تعذر
الركن وغيره

البحث فيما يسجد عليه ولا يجوز السجود على غير الارض ونباتها كالجلد والصوف
ونحوها الا ما اكل او لبس للاخبار الكثيرة الغير محتاجة كرواية هشام بن الحكم عن
الصادق عليه السلام انه قال اخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز قال السجود
لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس ثم ان الماكول
جنسه والقطن ولبس على عبارة عما اطرد الاكل في البلاد لا ما ينزل ماكول لا يوكل الا
نادرا ولا يخرج الشيء عن الماكولية بعدم الاكل ... لا يصلح ضابطا لتعيين الماكول
بل الضابط هو ان الماكول ما يلائم طبع متوسط من الناس بحيث يلتذ به وان
لم يعتد الاكل اصلا او اعتيد في بلد دون سائر البلاد فلا باس بالسجود على
النباتات المعتبرة للدواب وان اكل بعضها في اول عمرها في بعض البلاد
فان اكلها ليس لملائمتها بالطبع بل للطراوة التي في اول زمانها الا ترى انه يتنفر
عنه طبع كل احد بعد زمان في طبع الاكل في اول زمانه وليس ذلك لخروجه عن
الماكولية بعد ان كان كذلك فان التنفر كان في زمان الاكل ايضا وانما الموجب للاكل فيه
هو الطراوة وهكذا النباتات المتخذة للدواء كالعقاقير لعدم كونها ماكولا محلا في
مثل الزنجبيل والزعفران والدارصيني وكذا البحث في الملبوس ... فيعتبر
ولا يلزم الفعلية فيهما بل يكفي الاقتضاء ولو بعد الاكل بان توقف الملبوس
على الغزل والنسج او توقف الماكول على الطحن والطبخ فلا يجوز السجود على
القطن قبل الغزل وعلى الحنطة والشعير قبل الطحن وليس قشرها حاجزا لاتحاد
معها حين الاتصال نعم يجوز لو انفصل ... واما قشر اللوز فلا يجوز
عليه في اول زمانه لكونه ماكولا ويجوز اذا اخرج عن الماكولية ولو لم ينفصل
وفي التذكرة يجوز السجود على الحنطة والشعير قبل الطحن لان القشر
حاجز بين الجبهة والماكول وقد عرفت ما فيه ثم انه لا فرق بين القطن والكتان
في عدم جواز السجود عليهما الا انهما من نبات الارض لكونهما ملبوسين ونقل عن
علم الهدى قدس سره في بعض رسائله انه قال ان السجود عليهما مكروه لا محظور

م ربما يقال بالامالة على عدم جواز السجود على غير الارض ونباتها
صح
م فالبا ... ابحاء
٣ بان يحتاج الى العلاج
م في الماكولية

مع انّ الأخبار الآمرة بتربية الجزء السابق ونظائره صحيحة الدلالة على الحرمة كقول الباقر ع
لا تسجد على الثوب الكرسف ولا الصوف ولا شيء من الحيوان ولا على طعام ولا شيء
من الثمار والأخبار المجوّزة محمولة على التقيّة وهذا الذي ذكرنا كلّه في حال الاختيار وامّا
في حال الاضطرار فيجوز ان يسجد على ثوبه او على جزء من البدن لقول الباقر ع لمّا سئل
اخاف الرمضاء اسجد على بعض ثوبك قلت ليس عليّ ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه قال
اسجد على ظهر كفّك فانّها احد المساجد ثمّ لا يجوز السجود على الوحل اذا غرقت الجبهة ولم
تثبت على الأرض لعدم تمكّنه من الطمأنينة حال السجود وكذا لا يجوز على النجس وان
لم تتعدّ نجاسته فان السجدة خضوع لله ولا يحصل بالنجس لمنافاته بالخضوع وهكذا ما
ليس بأرض كالمعدن كالملح والعقيق والذهب والفضة والفيروزج ونحوها لكون
المعدن غير الأرض فانّه بديهي لم يشتبه على احد ومقتضى الحصر المستفاد من الخبر
السابق عدم جواز السجدة على ما ليس بأرض ولا نباتها وهذا معلوم لا اشكال فيه وانّما
الاشكال في كيفيّة مغايرته مع الأرض والمعروف انّ خروجها عن الأرض بالاستحالة
لكنّ الظاهر كما هو الصواب انّه لا فرق بين المعدن والنبات والحيوان في انّ كلّ من
العناصر التي كلّها موجودة في هذه المواليد الثلاثة لا كما يتوهم من انّ الانسان مركب
من العناصر الأربعة بحيث امتزج واختلط بعضها ببعض وهذا واضح البطلان بحيث
لا يحتاج الى برهان فان هذه الكيفية من التركيب يستلزم ان يكون متخصص بجميع العناصر
من كرّاتها ثم يركب بعضها مع بعض كي يتولد منه الحيوان فالتركيب بهذا المعنى غلط نعم التركيب (وعلام ذلك فرق)
بمعنى تحقق امزجة العناصر في المواليد الثلاثة صحيح وليس ذلك تركيبا حقيقيّا والحاصل
انّ خروج المعادن عن الأرض ليس لأجل الاستحالة بان يستحيل الأرض معدنا بل الأرض
للمعادن والنبات بمنزلة الرحم للحيوان فهي مثل الرحم معدة ومرتب لما فيه من النبات
والمعادن فخروج المعدن انّما هو بالتوليد كالنبات يعني انه لو ماهية غير ماهيّة (مع عن الأرض)
الأرض وبالجملة العناصر والذي يتميز به المعادن بعضها عن بعض هو الميز لا من
الأرض الذي هو مركّب فافهم بالنسبة الى المواليد فان اصل — التراب والماء والنار بسيط

لا يدرك

لا يدرك والذي في ابداننا من الماء والنار وغيرها مركّب لا محالة والمرجع في تمييز المعادن عن
الأرض عند الشكّ هو العرف ولا يجوز السجود على المشكوك ما لم يحرز الأرضية ويجوز على
الأرض المستحيلة والتي على وادي الجصّ والنورة على كراهية لبقائها على الأرضية وعلى الرماد
ايضا فان ما زاد عن الخشبة الفاسدة بالاحتراق ولا معنى للاستحالة فانّ النار لا يغيّر حقيقة
الشيء وماهيته والّا لزم ان يكون الحنطة المنعقدة طحالها بالطبخ وهو كما ترى والعجب ممن زعم
الاستحالة في مثل الرماد مع انّ من البديهي ان النار انّما يغيّر صفة الشيء بالاحراق ولا
يخرج الشيء عن حقيقته بحيث يتصف بحقيقة اخرى بسبب الاستحالة وامّا القرطاس
فهو تابع لأصله فالمتخذ من النبات الملبوس كالقطن او الابريسم لا يجوز السجود عليه
لما عرفت من حرمة السجود على النبات الملبوس ولا يخرج عن الملبوسية بجعله قرطاسا
والمتخذ من النورة او القنب فلا اشكال في جواز السجود عليه لما عرفت والاخبار الدالة
على الجواز محمولة على المتخذ من غير القطن والابريسم كما هو الغالب ويكره ان يسجد
على قرطاس عليه كتابة لئلا يشغل نظره ولا كراهة للأعمى ومن لا ينظرها لعدم الحكمة
فيهما اعني الشاغليّة والمفروض كون ما يكتب بدونها يسجد عليه والاحوط فلا وجه
للكراهة الا الشاغلية ومع عدمها يزول الكراهة في الأذان والاقامة وفيه مباحث
الأوّل في كيفيتهما وعدد فصولهما فاعلم انّ الأذان عند اهل البيت ع مستفاد من الوحي
على لسان جبرئيل ع كما تواترت العبارات والأخبار بصريحه كرواية منصور بن حازم
عن ابي عبد الله ع قال لمّا هبط جبرئيل ع بالأذان على رسول الله ص كان رأسه في
حجر عليّ ع فاذّن جبرئيل واقام فلمّا انتبه رسول الله قال يا علي سمعت قال نعم قال
حفظت قال نعم قال ادع بلالا فعلّمه فدعا عليّ ع بلالا فعلّمه وعن زرارة عن الباقر ع انّه قال
لمّا اسري برسول الله ص الى السماء فبلغ البيت المعمور وحضرت الصلاة فاذّن
جبرئيل ع واقام فتقدّم رسول الله ص وصفّ الملائكة والنبيّون خلف محمد ص وذكر
العامة كونها من الوحي واسندوها الى رؤيا عبد الله بن زيد ونقلوا عنه انه قال
لمّا امر رسول الله ص بالناقوس يعمل ليجتمع الناس للصلاة طاف بي وانا نائم

رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به قلت ندعو
به الى الصلاة قال افلا ادلّك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى فقال تقول الله
اكبر الى آخر الأذان ثم استأخر غير بعيد ثم قال تقول اذا اقمت الى الصلاة الله اكبر
الى آخر الاقامة وهذا الذي نقلوه غلط واضح فانّ الأذان عبادة شرّفتها فيه ثواب خطير
وجعل الشيء عبادة واعطاء الجنة لفاعله لا يكون الا من الله سبحانه وليس للنبي ص جنة
ولا نار ولا يصنع شيئا من عند نفسه فكلّ امر شرعي صدر عنه ص فهو مستند الى الوحي
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الّا وحي يوحى مع ان اهل البيت عليهم السلام اعرف
بمواقع الوحي والتنزيل وقد عرفت اخبارهم انّه ثبت بالوحي ومع ذلك كيف يصحّ
امر النبي ص باعمال الناقوس مع انّه ص ناسخ شريعة عيسى مع انّ الأمر بالناقوس و
الرجوع عنه نسخ قبل العمل وهو محال قبيح وايضا اذا كان الأمر بالناقوس بالوحي فكيف
لم تغيّره الّا بالوحي فان كان هو الأذان فهو المطلوب والّا لزم الخطأ ان لم يكن الأمر بالناقوس
وحيا كان ذلك منافيا لعصمته ص وما ينطق عن الهوى وبالجملة فمثل هذه العبارة التي
تعبّد بها الملائكة في السماء يستحيل اسنادها الى الاجتهاد الذي يجوز منه للنبي ص
ثمّ انّ الأذان من وكيد السنن عند علمائنا وقد روى زكريا عن الصادق ع قال ثلاثة
في الجنة على المسك الأذفر مؤذّن اذّن احتسابا وامام امّ قوما وهم به راضون
ومملوك يطيع الله ويطيع مواليه وفي آخر قال ع قال رسول الله ص من اذّن في
مصر من امصار المسلمين سنة وجبت له الجنة قال الشيخ ره والاقامة افضل
من الأذان ويؤيّده شدة تأكيد الطهارة والاستقبال والقيام وترك الكلام ونحو ذلك
في الاقامة وامّا عدد الأذان والاقامة عندنا فخمسة وثلاثون حرفا كما عن اسماعيل
الجعفي قال سمعت الباقر ع يقول الأذان والاقامة خمسة وثلاثون حرفا فعدّ
ذلك بيده واحدا واحدا الأذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا
وعن زرارة انه ع قال يا زرارة تفتتح الأذان باربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين
وتهليلتين وعن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الأذان فقال

تكبيرتين

تكبيرتين في الأوّل وتهليلتين في الآخر وحمله الشيخ على انّه قصد به افهام السائل كيفية
التلفظ بالتكبير وكان معلوما عنده انّ التكبير في اول الأذان اربع مرّات وحمله
غيره على الاجزاء وبقية الأحاديث على الأفضلية ولذلك استقرّ عليه عمل الشيعة
وحكي صورة اذان الصادق عليه السلام باربع تكبيرات وروي عنه ع ايضا انّ الأذان
مثنى مثنى والاقامة واحدة واحدة وحمله الشيخ على التقية او العجلة والنائب عنه
قال في النهاية وقد روي انّ الأذان والاقامة سبعة وثلاثون فصلا بتنقيص الى ما
ذكرناه التكبير مرّتين في اوّل الاقامة قال وقد روي ثمانية وثلاثون فصلا يضيف
الى ذلك التهليل لا اله الا الله مرّة اخرى في آخر الاقامة وقد روي اثنان واربعون
فصلا يضيف الى ذلك التكبير في آخر الأذان مرّتين وفي آخر الاقامة مرّتين
قال الشيخ فمن عمل على احدى هذه الروايات لم يكن مأثوما ويمكن حملها على صورة
تكرار بعض الفصول لمصلحة الصلاة وعن ابي بكر الحضرمي وكليب الأسدي
عن الصادق ع انّه حكى لهما الأذان باربع تكبيرات في الافتتاح ولا اله الا الله مرّة واحدة
في آخره ثم قال والاقامة كذلك وقال الصدوق ره بعد ذكر هذا الحديث هذا هو الأذان
الصحيح الذي لا يزاد فيه ولا ينقص منه والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا وزادوا
بها في الأذان محمد وآل محمد خير البرية مرتين وفي بعض رواياتهم بعد اشهد انّ
محمدا رسول الله اشهد انّ عليّا وليّ الله مرّتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهد
انّ عليّا امير المؤمنين حقّا مرّتين ولا شكّ انّ عليّا وليّ الله وانّه امير المؤمنين
حقّا وانّ محمدا وآله خير البرية ولكن ذلك ليس في اصل الأذان وانّما ذكرت ذلك
ليعرف بهذه الزيادة المتّهمون بالتفويض المدلّسون انفسهم في جملتنا انتهى كلام
رئيس المحدثين رضي الله عنه وفي الذكرى فامّا ما روي في شواذ الأخبار من قول
انّ عليّا وليّ الله وآل محمد خير البرية فممّا لا يعمل عليه في الأذان فمن عمل به كان مخطئا انتهى
انّ ادخال الشهادة بالولاية ونقول انّ المحمد خير البرية في الأذان والاقامة باعتقاد
انّهما من فصول الأذان ومن اجزائه التي نزل على النبي ص بدعة وتشريع لعدم كونها

من الاذان عندنا نعم لا باس بادخالها في الاذان والاقامة من حيث كونها عبارة شريفة
وذكرها حسنا والمنع انما هو لاعتقاد الجزئية واما التثويب وهو الرجوع الى الدعاء
الى الصلوة بعد الدعاء اليها بقول حي على الصلوة فلا يجوز في الاذان ولا الاقامة كما في رواية
معوية بن وهب قال سالت اباعبد الله عم عن التثويب الذي يكون بين الاذان و
الاقامة فقال ما نعرفه وعن زرارة قال قال لي ابو جعفر عم في حديث ان شئت زدت
على التثويب حي على الفلاح مكان الصلوة خير من النوم وقال الشيخ لو كان ذكر ذلك
من السنة لما سوغ له العدول عنه الى تكرارا للفظ فروع الاول ان الترتيب شرط بين
فصول الاذان والاقامة لقول الصادق عم من سهى في الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول
الذي اخره حتى يمضي ولانهما امران شرعيان فيقفان على مورد هما الثاني انه يكره الكلام
خلال الاذان والاقامة لكنه في الاقامة اكد لقول الصادق عم لا تكلم اذا اقيمت الصلوة
فانك اذا تكلمت اعدت الاقامة وفي احد ما امام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام
الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام والمراد شدة الكراهة الثالث ان تثنية الاقامة
افضل من افرادها الاذان والاقامة لقول الصادق عم لان اقيم مثنى مثنى احب الي من ان
اؤذن واقيم واحدا واحدا ولو اراد المؤذن تنبيه غيره جاز له تكرار الشهادتين مرتين لقول
الصادق عم لو ان مؤذنا اعاد في الشهادة او في حي على الصلوة او حي على الفلاح المرتين
او الثلث واكثر من ذلك اذا كان اماما يريد القوم ليجمعهم لم يكن به باس البحث الثاني في
محلها فنقول انه لا يجوز الاذان لشيء من النوافل والفرائض عدا الخمس اليومية
بل يقال في العيدين والكسوف وصلوة الجنازة الصلوة ثلاثا لعدم ورود الاذان
في هذه الصلوات ونقل فعل النبي صم هكذه من غير اذان ولا اقامة والعجب من بعض
الاساطين رضي الله عنه حيث استشكل في صلوة الاموات وعلله بشمول العموم
في اصل التشريع وانتفاء الحاجة اليه لحضور المشيعين مع انها اولى من سائر
الصلوات بعدم الاشكال لعدم كونها مثلها بل انما هي دعاء على وجه خاص مشتمل
للاحرام

للاحرام ويستحبان في الخمس اليومية وبتاكد الاستحباب في الغداة والمغرب لما روي
عن الصادق عم انه قال لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب
والفجر فانه ليس فيهما تقصير فلا يقصر عنه وبإطلاقها لا فرق في اليومية بين الفائتة
والحاضرة فان كل ما يستحب في الاداء يستحب في القضاء ايضا لعدم مدخلية
الوقت في ثبوت شيء للصلوة فكلما ثبت للصلوة لا يفرق فيه بين الاداء والقضاء و
لقولهم من فاتته صلوة فريضة فليقضها كما فاتته وكذا لا يجوز الاذان للثانية
من كل صلوتين اذا جمع بينهما بل يؤذن او لا ويقيم ثم يصلي الاولى ثم يقيم فيصلي
الثانية سواء في ذلك المنفرد والجامع في الاداء والقضاء في السفر والحضر
وبيان ذلك ان الاذان قسمان اعلامي وذكري اما الاول فهو الذي يؤذن به
بعد للاعلام بالصلوة كما في زمان النبي صم والائمة عليهم السلام فانه كان يؤذن في ذلك
الزمان لكل صلوة من الصلوات الخمس اليومية فانهم اذا صلوا الظهر او المغرب كانوا
يفرقون ثم يؤذن فيجتمعون فيصلون الظهر او العشاء ولم يجمعوا بين الصلوتين فان
التفريق في زمانهم كان ارجح لمصلحة فيه في زمانهم مثل ترويج الاسلام وغيره
ولذا كان النبي صم يؤخر الظهر الى الذراع ليجتمع الناس والعصر الى الذراعين
مع ان الفضل في اول الوقت والفرضان مشتركان فيه جميعا وهو زوال ا
الشمس وغروبها والاخبار في ذلك متواترة وقد روى عبد الله بن سنان
عن الصادق عم في حديث قال لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ولا
ينبغي تاخير ذلك عمدا ولكنه وقت لمن شغل او نسي او سهى او نام وليس لاحد ان
يجعل اخر الوقتين وقتا الا من عذر او علة وعن زرارة عن الباقر عم انه قال احب
الوقت الى الله عز وجل اوله حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان
لم تفعل فانك في وقت منها حتى تغيب الشمس وايضا عنه عم قال اعلم ان اول الوقت
ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله تعالى ما داوم عليه العبد وان
قل وروى ابن ادريس في اخر السرائر نقلا من كتاب حريز عن زرارة مثله

تعقيب الاخبار ان الفضل في اول الوقت في كل زمان حتى في زمان النبي صم واول
الوقت وقت لكل من الصلوتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء الا ان
احديهما قبل الاخرى وهذا ايضا صريح الاخبار كقول الباقر عم اذا زالت الشمس دخل
الوقتان الظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة
فالفضل في كل زمان انما هو في الجمع بين الصلوتين كي تقعا في اول الوقت
للمنفرد والجامع كما هو المتعارف الان عندنا وفضيلة التاخير الى الذراع للظهر والى
الذراعين للعصر كان مختصا بزمن النبي صم والعامة العميا لاجل جهلهم وعدم بصيرتهم
بالشرع بقوا على الحالة الاولى والحاصل ان الاذان الاعلامي انما هو في الجماعة
للاعلام بالصلوة في وقت الفضيلة فلا يجوز في كل وقت حتى في غير وقت الفضيلة و
لكل من يصلي ولو منفردا نعم قد يؤذن به للاعلام بدخول الاوقات الثلاثة كما هو المتعارف
في البلاد وهو غير الاذان الاعلامي للصلوة نعم قد يقال اخلان واما الاذان الذكري
فهو الاذان المقابل للاقامة وكلما ذكر مع الاقامة فالمراد به هو الاذان الذكري وهو الذي
يتاكد استحبابه في الفريضة ويستحب في الاذان الاعلامي ان يقوم المؤذن على مرتفع
فانه اقرب الى الاعلام فانه يكون السامع حينئذ اكثر ويكون اجره في ذلك اعظم كما هو مضمون
الرواية وان يكون عدلا صيتا رافعا صوته بالاذان ويضع اصبعيه في اذنيه
وكذا يستحب رفع الصوت في الاذان الذكري ايضا ولو كان منفردا لمضمون ما عن
السقم وقلة الولد لرواية هشام بن ابراهيم انه شكا الى ابي الحسن الرضا عم سقمه وانه
لا يولد له ولد فامره ان يرفع صوته بالاذان في منزله قال ففعلت ذلك فاذهب الله
عني سقمي وكثر ولدي فالمؤذن الراتب يعطى له من بيت المال ويكره له اخذ الاجرة
على الاذان وقيل بالحرمة وليس بجيد وقد روى الصادق عم عن ابيه عن علي
قال اخر ما فارقت عليه حبيبي رسول الله صلى الله عليه واله ان قال يا علي اذا
صليت فصل صلوة اضعف من خلفك ولا تتخذن مؤذنا يأخذ على اذانه
اجرا ويدل على تقسيم الاذان على قسمين استحبابه للمنفرد والجامع ولو صلى المصلي
كلهم

كلهم نعم يجوز الاكتفاء بالاذان الاعلامي عن الذكري واذ قد عرفت ذلك فاعلم
انه لا ريب ولا اشكال في استحباب الاذان لكل صلوة عند التفريق بين
الصلوتين بان يصليهما في مجلسين ولو بالاعراض عن الاولى بالمرة والاشتغال
بامر اخر كما في زمان النبي صم وخلفائه عم ولا فرق في ذلك بين المنفرد والجامع وا
الرجل والمرأة واما عند الجمع بينهما فلا دليل على استحبابه لكل من الصلوتين بل
الدليل على عدم المشروعية وكونه بدعة للثانية والاصل ايضا عدم شرعيته لو صح ان
العبادة من المفاهيم العرفية وهي الخضوع والتذلل ولذلك لا يجوز الا لله سبحانه
ولها مصاديق متعددة بعضها ذاتية وبعضها جعلية فان الشيء قد يكون عبادة في
حد نفسه وفي نفس الامر من غير ان يحتاج عباديته الى جعل جاعل مثل الصلوة
والصوم والسجدة والطواف في البيت فان الحضور عند المولى على وجه العبادة
الذي هو اصل الصلوة خضوع له وتذلل كما ان الحضور على وجه الوفود اليه ايضا
نحو خضوع له وكذا الانحطاط على الارض الذي هو حقيقة السجدة فانه غاية الخضوع
الى الله سبحانه ولا يتصور عبادة فوقه واما الامساك اعني ترك الاكل والشرب وغير ذلك
فاحترام للمولى من العبد ما لم ياذن وهذا كله واضح بالرجوع الى العرف وليس في هذه
الامور جعل من حيث العبادية نعم الجعل انما هو في اثبات بعض الحدود ونفي
عن بعض كما في الصوم مثلا فانه كونه من طلوع الفجر الى الليل انما هو بالجعل وهكذا
وقد يكون جعلية محضة مثل الهرولة والتلبس بثوبي الاحرام والوضوء والاذان فان
عبادية التهرول جعل محض وليس في نفسه ما يتعبد به وهكذا الوضوء وبعض
فصول الاذان مثل الحيعلات لعدم كونها خضوعا في نفسها وبالجملة فالذي يتعبد به
قد يستفاد منه المحبوبية المطلقة فلا يحتاج في تكراره الى دليل غير دليل التشريع
سواء كان من القسم الاول كالصلوة والطواف والصوم مثلا او القسم الثاني كالوضوء
وقد لا يستفاد منه الا المحبوبية في الجملة سوى الموارد المخصوصة فيكتفي فيه على القدر
المتيقن ويتوقف في تكراره الى دليل اخر غير دليل التشريع كما في الحج فانه لا يجوز الا في

فامن بخلاف العرق فانها محبوبة مطلقا واذ قد تبين ذلك فنقول ان الاذان مما ليس عبادة
ذاتية لاشتماله على كلام ادمي مثل الحيعلات الثلث وانما الشارع جعله مما يتعبد به ولا استفادة
من تشريعه المحبوبية المطلقة كي لا يحتاج تكراره الى دليل بل المستفاد منه المحبوبية في
الجملة كاستحبابه في كل صلوة عند التفريق بين الصلوتين واما عند الجمع بينهما في مجلس
واحد فلا دليل على الاستحباب لاهمال الادلة بالنسبة الى هذه الصورة فان العموم في
قولهم الاذان والاقامة في جميع الصلوات افضل انما هو بالنسبة الى الافراد لا الاحوال والعموم
الافرادي لا يستلزم العموم الاحوالي فالاستحباب في صورة الجمع مشكوك فيه والاصل
عدمه وليس في الادلة اطلاق ولا عموم يتمسك به فالسقوط موافق للاصل مع ان الاخبار
عن اهل العصمة عليهم السلام صريحة في عدم المشروعية عند الجمع كرواية ابن سنان عن ابي عبد الله
قال السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان
وكذلك المغرب والعشاء بمزدلفة وعن الباقر ع ان رسول الله جمع بين الظهر والعصر
باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان واقامتين وعن الصادق ع ان رسول الله ص
جمع بين هذه الصلوات في السفر والحضر من غير علة باذان واقامتين وفي الخبر
انه صلى بنا ابو عبد الله ع الظهر والعصر عندما زالت الشمس باذان واقامتين وهكذا
الاخبار الاخر ويسقط الاذان ايضا من الثانية بالجمعة وهي المزدلفة لاستحباب
الجمع فيها في زمن النبي ص بتقديم المؤخر الى وقت الاولى في الجمعة كما في العرفة وتاخير
المقدم الى الوقت المؤخر في المزدلفة وليس ذلك كلها الا لمكان الجمع لا لخصوصية
البقعة كما قال اية الله قدس سره يسقط الاذان الثاني يوم الجمعة لان الجمعة يجمع
صلاتاها ويسقط ما بينهما من النوافل والرواية صريحة في كون الاذان الثاني بدعة
عند الجمع فان مقابل السنة هو البدعة ولا معنى لاستحباب ترك العبادة من غير
عذر كما قد يتوهم وقد روى حفص بن غياث عن الباقر والصادق عليهما السلام
ان الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة والمراد الثالث العصر وكونه ثالثا بالنسبة الى
الصبح

الصبح والظهر وليس ذلك الا للجمع بين الجمعة والعصر كما قال ابن ادريس ره يسقط
الاذان من العصر عمن صلى الجمعة دون من صلى الظهر لان الاستحباب كان في الجمع
بين الجمعة والعصر لا الظهر والعصر وبالجملة لم يثبت التعبد بالاذان عند الجمع
بوجه من الوجوه مع عدم كونه مما يتعبد به بالذات فيكون التعبد به مع عدم الوجه بدعة
لا محالة وكل مبدع ضال وكل ضال في النار ويدل على ما ذكرناه ايضا الاخبار الواردة
في قضاء الفرائض الخمس فانها تدل على انه يؤذن لاول صلوة ممن فاتته ثم يقيم لكل
صلوة بغير اذان وقد روى زرارة عن ابي جعفر ع انه قال ان كان عليك قضاء صلوات
فابدء باولهن فاذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقد تحصل
مما ذكرناه انه لا يجوز الاذان للثانية اذا جمع بين الصلوتين لمكان الجمع للجامع
المنفرد والحاضر والمسافر سواء جمع في وقت الاولى او الثانية وقد اختلف فيه الاكثر
الفقهاء رضوان الله عليهم وقد اختلف كلمات الشهيد ره في كتبه حيث قال في البيان
الاقرب ان الاذان في الثلاثة حرام اي المواضع الثلاثة مع اعتقاد شرعيته وتوقف
في غيرها والطوع السقوط في التمعة وفي الذكرى توقف في كراهته في الثلاثة استنادا
على عدم وقوفه فيه على نص ولا فتوى ثم حكم بنفي الكراهة وجزم بانتفاء التحريم فيها وبقاء
الاستحباب في الجمع بغيرها وقال فيه ما هذا لفظه ولو جمع الحاضر او المسافر بين
الصلوتين فالمشهور ان الاذان يسقط في الثانية قاله ابن ابي عقيل والشيخ
وجماعة وسواء جمع بينهما في وقت الاولى او الثانية لان الاذان اعلام بدخول
الوقت وقد حصل بالاذان الاول وليكن الاذان للاولى ان جمع بينهما في
وقت الاولى وان جمع بينهما في وقت الثانية اذن للثانية ثم اقام وصلى
الاولى لمكان الترتيب ثم اقام للثانية وقد روى الاصحاب عن الباقر ع ان
النبي ص جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وبين المغرب والعشاء باذان
واقامتين وعلى هذا يكون الجمع بين ظهري عرفة وعشاء ليلة المزدلفة
منه رجا في هذا لا لخصوصية البقعة بل لمكان الجمع وقد روى ابن سنان

عن الصادق ع قال السنة في الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلي ثم
يقيم للعصر بغير اذان وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة وهل يكره الاذان
هنا لم اقف فيه على نص ولا فتوى ولا ريب في استحباب ذكر الله تع على كل حال
فلو اذن من حيث انه ذكر الله فلا كراهية والاصل فيه ان سقوط الاذان هنا
هل هو رخصة وتخفيف او لتحصيل حقيقة الجمع فعلى الاول لا يكره وعلى الثاني
يكره اما الاذان للعصر يوم الجمعة فقال الشيخ في النهاية لا يجوز وفي المبسوط
اطلق وقال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة اما المصلي ظهرا
فلا ونقل عن ابن البراج في الاركان استحباب اذان العصر يوم الجمعة كسائر والمعتبر ح
الايام وقد روى حفص ابن غياث عن الباقر والصادق عليهما السلام ان الاذان
الثالث يوم الجمعة بدعة والطريق ضعيف مع امكان ان يراد به المسمى بالاذان
الثالث ويكون ثالثا بالنسبة الى الكراهة انتهى كلامه ره اقول المراد من الاذان
الساقط عند الجمع انما هو اذان الذكر لا الاعلام لانه المقابل للاقامة كما في الاخبار
المذكورة والاذان الاعلامي سواء كان اعلاما بدخول الوقت او لانعقاد
الجماعة لا يسقط اصلا فكلما انعقد الجماعة يستحب اعلام الناس بها نعم لا محل له
في صورة الجمع لحضور الناس واطلاعهم فيصلي الثانية بغير اذان الاعلام والذكر
لا لسقوط الاعلام ح بل لعدم المحل وانما الساقط هو اذان الذكر والاعلام
فتبين مما ذكرنا فساد قوله ره لان الاذان اعلام بدخول الوقت وقد حصل
بالاذان الاول لانه اول الساقط باذان الاعلام للوقت وقد عرفت انه لا يسقط
في حين من الاحيان والظهر منه فساد التفصيل في الجمع بين وقت الاولى
والثانية فيؤذن للاولى ان جمع بينهما في وقت الاولى وان جمع بينهما في وقت
الثانية اذن لها لما عرفت ان الاذان ليس للوقت بل الاذان للصلوة فلا فرق
ح في الجمع اي وقت وقع وعبارة الاخبار ايضا شاهدة على ذلك بل لا يتعقل كون
الاذان

الاذان في اول الصلوتين للثانية منهما لان اذان الشيء لا بد ان يقارنه او يكون
متصلا به ولا يتحقق ذلك بمجرد القصد مع وجود فصل طويل بالصلوة الاولى
قوله وهل يكره الاذان هنا الخ وفيه انه قد اعترف على انه لا خصوصية للبقاع الثلث
في ترك الاذان وانما هو لمكان الجمع وقول الصادق ع السنة في الاذان الخ
ح بيان لحكم الجمع وهو نص في الحرمة فضلا عن الكراهة فان مقابل السنة هو
البدعة وهذا هو النص في المسئلة واما الفتوى فيه غاية الكثرة كما نقل هو ره
عن الشيخ في النهاية ان الاذان للعصر يوم الجمعة لا يجوز وليس الا للجمع وعن
ابن ادريس ره انما يسقط اذان العصر عمن صلى الجمعة دون من صلى الظهر فلا وجه
لقوله لم اقف فيه على نص ولا فتوى كما انه لا وجه لقوله فلو اذن من حيث انه ذكر الله
فلا كراهية لانه ممنوع لاشتماله على ما ليس بذكر قطعا مثل الحيعلات فانها كلام ادمي
ولا يجوز التعبد بها في غير موضع التوقيف وضح ذكر الله لكلام ذكر فيه اسم الله تعالى
اتحادا مع الائمة عليهم السلام ثم انه قد ظهر مما ذكرناه كلمه معنى الجمع والتفريق
فان التفريق الذي كان معروفا في زمانهم ع هو جعل الفرضين في مجلسين
ويعلم الجمع بالمقابلة وهو جعلهما في مجلس واحد ولا ينافيه وقوع التطوع بينهما
بركعتين فصاعدا او الفصل بسائر المستحبات وان كان ترك الفصل مطلقا افضل
لاداء الفرضين في اول الوقت واختلف اقوالهم في تحديد الجمع فقال بعض
الاعلام ان الجمع انما يتحقق اذا لم يكن بينهما نافلة لقول ابي الحسن موسى ع
الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع
وفي الخبر ايضا سمعته يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع وقد تبين مما
ذكرناه فساد ذلك لعدم منافاة التطوع مع الجمع المقابل للتفريق بالتفريق
مع ان الخبرين متعارضان فان مدلول الاول عدم تحقق الجمع مع التطوع ومدلول
الثاني صحته مع عدم الوقوع فيه فتساقطان فلا يجوز الاستدلال بهما الا
انهما متساويا المدلول كما يتوهم في بادي النظر فانه اذا كان الجمع عبارة عن ترك

التطوع فلا ينبغي للخبر الثاني معنى محصل كما ان معنى النظر الى الاجنبية عبارة عن
تحقيق العينين فيقال اذا اغمضت عينك فلا تنظر الى الاجنبية فانه يكون ذلك
الكلام لغوا لا محالة فلا بد ان يطرح الخبر الاول والثاني موافق للقاعدة وعدم
التطوع عند الجمع وكراهته لا فضليته اول الوقت في اول الوقت وقال بعض
الفقهاء رضوان الله عليهم ان الجمع عبارة عن ترك الاذان كما يستفاد من كلام الشهيد الاول
في الذكرى فانه قال ان سقوط الاذان هنا هل هو رخصة وتخفيف او هو تحصيل
حقيقة الجمع وقد عرفت ما فيه ايضا مع انه لو كان الجمع عبارة عن ترك الاذان لم يبق
للكلمات معنى فانه يكون ح معنى قولنا يسقط الاذان عند الجمع انه يترك الاذان
عند الترك ولو سلم فلا معنى لكراهة الاذان ح ولو كان الجمع مستحبا فان ترك
المستحب ليس بمكروه قطعا والحاصل انه محصل لما ذكرناه كان من حكم الجمع ترك
الاذان الثاني عنده وح هل يبقى الصلوة الثانية بلا اذان او يشترك مع الاولى
في الاذان الاول اذان لكليهما وهما كالواحدة والذي يظهر من الاخبار هو الاخر
فان المقصود ظاهر مسبوقية الصلوة بالاذان وكلا الصلوتين مسبوقة به
عند الجمع وكلاهما وقعت باذان فيحصل تكراره كما يحصل للاولى والزام النبي
بتركه عند الجمع ولو من غير عذر مع عدم المانع من ذكره ح للتشريع اياه لجميع
الصلوات ليس الا لوقوع الثانية باذان فالاذان ليس بساقط عند الجمع في
الحقيقة لوقوع الصلوتين مع الاذان ونظير ذلك ان الاستعاذة مستحبة
لكل اية من القران وكذا البسملة لكل لقمة من الطعام ومن المعلوم عدم جواز
الاستعاذة والبسملة ثانيا وثالثا لمن قرا ايات كثيرة واكل لقمات عديدة
وليس ذلك الا من جهة انه لابد ان يكون القراءة والاكل مسبوقة بالاستعاذة
والبسملة وذلك يحصل بالواحدة وكذا الصلوة فانها لابد ان تكون مسبوقة
بالاذان والمؤذن لكل واحدة من الصلوات عند التفريق ولا يجوز التكرار
عند الجمع لوقوعهما مع الاذان لانهما اشتركا في اذان واحد ومثله كفاية الطهارة الواحدة

لصلوات

لصلوات كثيرة مع ان الطهارة شرط في كل صلوة فلا يسقط الاذان عن الثانية
اصلا فلا يخصص ادلة التشريع مثل قوله لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان
الاذان والاقامة في جميع الصلوات افضل بادلة السقوط فان المراد من السقوط
عدم تكرار الاذان للصلوة والمفروض وقوع الصلوتين مع الاذان في صورة الجمع
فالاذان الثاني تكرار لا يجوز وهو اجماعي ولا اشكال في كونه بدعة فلا وجه للاشتباه
بقولهم انه من مانات كلمات على استحباب الاذان لكل فريضة لقاضي الفرائض
اليومية فان الفائتة وان اقتضت حال الصلوة مع الاذان لكن المقتضي ايضا صلوة
مسبوقة بالاذان اذا كان عليه قضاء صلوات متعددة واذن للاولى منها فرعان
الاول يسقط الاذان والاقامة عمن ادرك الجماعة بعد التسليم ما لم يتفرق
صفوفهم للمنفرد والجامع لرواية ابي بصير قال سالته عن الرجل ينتهي الى
الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان
وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان وعن ابي عن الصادق ع قال قلت له الرجل يدخل
المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى
باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام وعن زيد بن علي عن ابائه
عن علي ع قال دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس فقال لهما علي ع ان شئتما
فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم والظاهر من الاخبار ان لادراك فضل
الجماعة مراتب فانه قد يدرك في الركوع وقد يدرك في السجدة او التشهد وقد
يدرك بالاخرة او بان اذانهم واقامتهم فادراك فضل الجماعة قد يكون باللحوق حقيقة
كما لو ادركهم في الركوع او السجدة وقد يكون باللحوق الحكمي كما لو ادركهم في التشهد
او بعد التسليم بترك الاذان والاقامة فاللحوق بالجماعة قسمان حقيقي وحكمي بتصرف
الشارع واعطائه حكم اللحوق ما ليس بلحوق حقيقة فلما كان يكفي الاذان الواحد
والاقامة الواحدة في اللحوق الحقيقي لكل من صلى الجماعة كذا يكفي في اللحوق
الحكمي ايضا فلا تكرار للاذان والاقامة فيه ايضا بعد فصل الجماعة فالصلوة الثانية

ح واقعة بالاذان والاقامة كما هو مقتضى قوله ع صل باذانهم واقامتهم لا انهما يسقطان
بسبب الجماعة الاولى كما زعم كثير من الفقهاء رضوان الله عليهم وليس ذكرهما بعد
لمن لم يدرك اللحوق بل ولا يكرههما نعم الافضل هو اللحوق فيكون من لها افضل فانه
لا يتحقق الاثر كما زعم انه يكفي في اللحوق بقاء واحد معقب من اهل الجماعة وفي رواية
ابي علي قال كنا عند ابي عبد الله ع فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد
الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه
ودفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد
المنع فقلت فان دخلوا فارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد
ولا يبدو بهم امام الحق ولا فرق في المكان بين المسجد وغيره كما يدل عليه اطلاق الاخبار
ولا يشترط اتحاد الصلوتين فيجوز ان يصلي المغرب بلا اذان ولا اقامة ولو صليت
الجماعة الاولى الظهر او العصر قضاء نعم لابد ان يكون المكان واحدا لا محالة فلو صليت
الاولى في مسجد والاخرى في مسجد قريب منه فلا يسقط ح عن الثانية وقد يتوهم
ان الحكمة في سقوط الاذان والاقامة مراعاة جانب الامام السابق في عدم
تصوير الثانية بصورة الجماعة وفيه ان تلك الحكمة لا يتمشى في المنفرد مع ان الحكم
فيه مسلم مع ان قوله ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه نص في تصوير الثانية بصورة
الجماعة وهذا الذي ذكره باب وما نحن فيه باب اخر فان ما ذكر مختص بالامام الراتب
اذا المحل كان من حقه ان يقوم الجماعة الثانية في ناحية المسجد ويؤذنوا سرا ١٢ المكان ح
بحيث لا يظهر انعقاد جماعتهم للامام الراتب ولو كان ممن لا يقتدى به ولا يسقط
الاذان هنا وانما يؤذنون سرا بخلاف ما نحن فيه فانه لم يكن هناك اذان ولا اقامة
لا منافاتهم من الجماعة الاولى وبين المسلمين بون واضح الثالث لو نسي
الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قيل رجع الى حال يستفتح الصلوة ما لم يركع
لصحيحة الحلبي عن الصادق ع قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن و
تقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف واذن واقم واستفتح الصلوة وان

كنت

القول في واجبات الصلوة الاولى النية وهي ارادة الفعل والعزم عليه والقصد اليه ووجوبها
في مطلق العبادة عقلا لا يحتاج الى اخذها الى الشرع فان الفعل الواحد اذا امكن ان يتصف
بعناوين مختلفة بحسب القصد لا يمكن ايجاده الا بعد تعيين احد هذه العناوين بالقصد اليه
فان من اوائل البديهيات استحالة ايجاد المبهم فالنية الواجبة في العبادة هو تعيين العمل
واعطاء عنوان العبادية له ليخرج من الابهام فيمكن ايجاده فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد ومن هنا ظهر
ان النية لا شرط في العبادة ولا جزء بل هو عين العمل المنوي فان تعين الشيء ليس امرا وراء
نفسه كما ان تعين زيد عينه وليس امرا مغايرا له فالنية عين المهية لا انها امر يلزم منه المهية
او يتوقف صحتها عليها مع ان لك ان تعتبره شرطا وجزء باعتبار تفكيك الشيء عن نفسه وجعل
من شؤونه ما يتوقف عليه صحته بجعله داخلا فيه او خارجا عنه واذ كان ان النية عبارة عن تعيين العمل
واعطاء العنوان له وبدونها لا يمكن ايجاد الشيء فقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية الى غير ذلك وكل ذلك لبيان ان
الفاقد للعمل بالعنوان انما هو بالتعيين وبدونه مبهم غير متحقق الشيء وذلك برهان وجوب
النية ولا دليل عليه غير ذلك بل قد ظهر مما ذكرنا انه بديهي لا يحتاج الى برهان كما لا يخفى على
من له ادنى خبرة ثم ان المراد من قصد القربة التي اتفق على وجوب قصدها في العبادة هو ما
ذكرنا من تعيين العمل فان القربة فيها نفس العمل الذي يتعبد به كما ان قصد الانشاء في
المعاملة عبارة عن تعيينها فقصد القربة في العبادات بمنزلة قصد الانشاء في المعاملات
فكما انه لا يجب فيها امر زائد على تعيين عنوان المعاملة كذلك في العبادات لا يجب زيادة شيء
على قصد نفس العمل ولما كان العمل المتعبد به محققة في القربة والتملك به عبر عنه بقصد القربة
كما ان البيع لما تحقق في ايجاد العلقة وليس فيه امر زائد عبر عن تعيينه بقصد الانشاء
فاذا كان نفس العمل في العبادات قربة فلا وجه لاعتبار القربة غاية فيها فانه يلزم جعل
الشيء غاية لنفسه فالتعرض للقربة ثانيا بعد قصد عنوان العبادة لغو وان لم يبطل العمل به ولكن
العمل الذي يتعبد به وان تقرب به فيتحقق به صحة اطلاق الصلوة على جميع ما يتعبد به سواء كان
العبادية فيه ذاتية كالصلوة المعروفة او جعلية كالوضوء والزكوة والطواف ومن هنا

القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فانها عبارة عن العطف لكنه يختلف وصورها وخفاؤها
بالنسبة الى اختلاف ما يعطف به كالانحناء في السجدة والركوع والقيام او نحو من القعود ثم ان هذا
المعنى يختلف ويتصف لعناوين ناشئة من خصوصيات الموارد لكن اصل المعنى محفوظ في جميعها
فان الصلوة اذا كانت من العبد الى مولاه تكون عبادة وتملقا وفي العكس رحمة وتفضلا ومن
المساوي شفقة فلا حاجة الى التقدير في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ونظير ذلك الطلب والعطية فانها المفهوم ماهية واحدة وانما
الاختلاف من خصوصيات الموارد فان طلب العالي من الداني امر وفي العكس سؤال ومن
المساوي التماس وكذلك العطية فانها من العالي صلة وقد من الداني هدية ومن المساوي بذل و
ويشهد بما ذكرنا ان المعنى الرتبة محفوظة والا فينعكس الامر فان الطلب قد يكون من الادنى
كان للعالي من الداني اذا كان على وجه التعلق ومن الداني امرا اذا كان على وجه العلو ولكن انما الاختلاف
في هذه الموارد انما هو في المصداق واما اصل المعنى فلا يختلف فلا تعدد في المعنى وانما هو متحد في
الجميع ويتفرع على ما ذكرنا من ان الصلوة من الداني مع العالي عبادة ولا يتوقف عباديتها على شيء
فروع كثيرة منها صحة عبادة الصبي فانه اذا كان العمل مما يتعلق به ولا يتوقف صحة الذي به على الامر
بل العمل في نفسه مطلوب فاذا وقع تام الاجزاء والشرائط كان صحيحا من كل من وقع فلا ربط
للبلوغ في هذه المرحلة فان المطلوبية ثابتة في نفس العمل وانما لم يلزم على الصبي توسعة وتسهيلا
للامر ومنها صحة صلوة الحائض وان كانت حراما للنهي عن صلوتها لكنه لا نقص في العمل من
جهة الاجزاء والشرائط وانما النقص فيه من قيود الفاعل اعني الطهارة وبانتفاء قيد الفاعل لا يفسد
نفس الفعل بل الصحة فاعلة للحرمة ولولا ذلك لم يحرم فلو نقلت ما اعتبر وجوده في الصلوة لا يحرم
صلوتها لبطلانها فان العمل صحيح وان كان مبغوضا للشارع ومنها صحة الصوم في العيد فيه وان كان
محرما فان الشخص متعبد به وان كان عاصيا من جهة النهي فان تعبدية العمل ليست موقوفة
على كونه مأمورا به بل هو في نفسه مما يتعبد به والامر والنهي انما يتعلقان بالعبادة لان
الامر يحقق العبادية ليكون العمل به تعبدا او الا لم يكن معنى لتعلق النهي بالعبادة فان
التعبد بالعمل التعبدي ليس موقوفا على الامر نعم الاطاعة متوقفة على الامر وهي مرحلة اخرى

عن

عن التعبد توضيح ذلك يتوقف على تمييز التعبدي والتوصلي والاطاعة والمعصية فنقول ان
التعبدي هو العمل الذي يكون محضا في التملق به بالذات او بالجعل ومقابل ذلك هو
التوصلي ويتحقق التعبد ممن له العقل والشعور سواء كلف به كالبالغ ام لا كالصبي بل
يتحقق ممن كلف بعدمه كالحائض والمسافر بالنسبة الى الصوم فالشخص متعبد وان
كان عاصيا نعم لا ينتزع عنوان الاطاعة الا عن الامتثال للمأمور به تعبديا كان او توصليا فما
لا يحصل بالامر هو عنوان الاطاعة لا التعبد ولذا لم يفرق بين الاطاعة والعبادة فجعل
العبادة بالتعبدي متوقفة على تعلق الامر به فلا عنوان الاطاعة وقد عرفت مفاده فان
التعبد والاطاعة مرحلتان لا يتوقف احدهما على الاخر نعم قد ينتزع عنوان التعبد من امتثال
المأمور به وان كان توصليا فاتيان الشيء به اي الامتثال للامر ولو كان مقدمة عبادة وان
لم يكن ذلك الشيء مما يتعبد به ولذا كان كل فعل صدر من الائمة سلام الله عليهم عبادة
فانهم عليهم السلام لم يرتكبوا الا واجبا او مندوبا وكانوا يتعبدون بما لا يتعبد به فقد يجتمع التعبد في الاطاعة
في مورد كما اذا كان المتعبد به مأمورا به وقد يفترق فان من الطرفين كالواطئ بغير الذي يشتبه
او تعبد بغير المأمور به ومن هذا الباب عبادة الصبي والحائض فلا اشكال في صحة عبادتهما وان
كان صلوة الحائض مبغوضة محرمة فان الصحة والاطاعة الفساد وليس لها معان متعددة
الا انه يختلف اثرها باختلاف الفساد بحسب الموارد فانه قد يلاحظ في مرحلة التعبد
بسبب النقص في الاجزاء او الزيادة او في الشرائط فاثر الصحة ح تمامية العبادة وعدم النقص
وبالفساد قد يلاحظ في مرحلة الامتثال اما بالجهات المذكورة او لفقد ان تعيين القيود المعتبرة
في الفاعل كالطهارة والاستقبال والستر فاثر الصحة ح موافقة الامر وهذا هو الصحة المقابلة
للبطلان فالفساد مستلزم للبطلان والبطلان اعم لتحققه بدون الفساد في مرحلة التعبد
بالنسبة الى الحائض فالبطلان عبارة عن عدم مطلوبية العمل من الشخص اما لفقد ان ما اعتبر
في الفعل او في الفاعل فاذا لوحظ ذلك في مرحلة الامتثال كان الصحة موافقة الامر
الصحة المقابلة للبطلان قد تكون في مرحلة التعبد كما اذا فقد الصبي او الحائض ما اعتبر في
العمل او في كليهما وقد تكون في مرحلة الامتثال بمعنى الاعتبارين ومقابلها الصحة والفساد

عبارة عن فقد ان ما اعتبر في نفس العمل فالصحة المقابلة له يجتمع مع البطلان كما عرفت فالاول من
صحة عبادة الحائض هذه الصحة واما في عبادة الصبي فمحققة بكلا المعنيين ومن هنا ظهر ان الصحة
في عبادة الحائض علة للحرمة فلو اتت بعبادة فاسدة النقص في الاجزاء او الشرائط لم يكن محرمة
لعدم تحقق التعبد وتبين ايضا انه لا محصل للنزاع المعروف من ان عبادة الصبي شرعية او تمرينية وا
عجب من ذلك تفريع الصحة وعدمها على هذا النزاع الذي لا اصل له فتحصل مما ذكرنا انه يكفي في تحقق
التعبد قصد القربة فقط بغير تعيين عنوان العمل فان الفعل في نفسه يمكن ان يتصف بعناوين
مختلفة فلا يتوقف صرفه الى جهة دون تلك الجهة وعلى هذه لا تحقق لاستحالة تحقق المبهم وبهذا انما
لا يتميز واما الحاجة الى تعيين الاسباب كالظهر والطواف والزيارة والوجوه كالوجوب
والندب فانما هي في صورة اشتراك العمل بين ما يمكن فيه تعين اتصافي في جهة دون جهة
في جهة لم يحتج الى تعينها فلا حاجة الى تعيين الفرضية والنافلية في الصلوات الواجبة والمندوبة
لتعينها انتفاء في الوجوب والندب ويحكى المعتبر عن ابن زهرة انه قال ان نية الظهر يكفي عن
نية الفرضية فان الظهر لا يكون الا فرضا انتهى ومراده بيان التعيين الذاتي فان الظهر وان يكون ان
يقع على وجوه مختلفة لكن لا يمكن ان يصلي الظهر قبل فانه لا يقع منه الا فرضا كما انه لا يقع من بعيدها
بالجماعة الا نفلا وامثال صوم شهر رمضان فانه له ايضا تعيين اتصافي لوقوع الصوم من كل
يوم ولا يمكن صرفه بقصد غيره وكذلك نفس الصلوة فان لها تعيين اتصافي لو نوعها من نفس
المصلي تحتاج في وقوعها عن زيد الى القصد فالحاجة الى قصد النيابة انما هو للصرف عن هذا
التعيين الاتصافي الموضوع حقيقة هي النيابة في تدارك ما فات والعمل بدون قصد النيابة لا يكون
نيابة والحاجة الى قصد الكونه محققا لعنوان المأمور به لان الموضوع نفس الصلوة وهي لو اتى بها
على الشخص لكن لا عن نفسه بل عن الغير ولا معنى لكون النيابة موضوعا لو لم يتعين العمل من
جهة احتاج الى الميت ولذلك صح يحتاج الى تعيين الظهر والعصر والوجوب والندب في صورة
الاشتراك بينهما كما لو كان عليه صلوة الطواف الواجبة والمندوبة فالحاجة الى تعيينها لكونها
مميزات للعمل عن غيره الا حيث لا اثر لها في ترتيب منها النية فانه لا يتحقق التركيب بها عليه ما يترتب
فلو لم يقصد السبب والوجه فلا حاجة الى التعيين كما لو لم يكن عليه الا صلوة الظهر واما نية الاداء

او القضاء

او القضاء فلا يجب فان الصلوة ان وقعت في وقتها تكون اداء لا محالة وان وقعت في خارج
الوقت تكون قضاء كما انه لا يجب نية رفع الحدث او استباحة الصلوة في الوضوء المبيح للصلوة
فانه ان كان الحالة الا نقص من الصلوة المعبر عنها بالحدث يرفع الحدث ويبيح الصلوة وان
نوى ان لا يرفعه وان وقع على الوصف والا لم يرفع الحدث ولا يبيح الصلوة لاستباحتها قبله
نعم لو كان عليه اداء وقضاء محتاج في صرف الصلوة الواقعة في الوقت الى القضاء الى
نيتها بخلاف الاداء فان الوقت مقتض لوقوع العمل له فيكون الصلوة الواقعة في الوقت
وظيفته له وان غفل عن هذه الجهة فليتأمل ثم انه قد تبين مما ذكرنا في تفسير النية وجه وجوبها
انه لا يجب شيء في الصلوة على وجه الغائية من الوجوب او الندب او القربة اما الوجوب
والندب فلانه وان كان ايقاع العمل لا يخلو اما ان يكون لوجوبه او ندبه الا انه اجنبي
عن مرحلة التعبد ولا حاجة الى التعرض الى كل ما هو واقع كما سيتضح انشاء الله تعالى واما
القربة فلما عرفت من ان نفس العمل قربة واعتبار القربة غاية جعل الشيء غاية لنفسه
مع انه لو وجب اعتبارها على وجه الغائية لزم ان يبطل عبادة من لا يمكن له التقرب الفعلي
بل الباعث لعبادته انما هو اهلية المعبود والقيام بما يستحقه المطاع من حيث ذاته
كما هو دأب اهل العصمة سلام الله عليهم فانهم لا يتعبدون الا لاهلية المعبود للعبادة
والعبادة ولم يكن لهم التعبد للفائدة فالباعث لعبادتهم كون عبادتهم حفظ العبد بالنسبة الى
المولى لانهم لا يريدون التقرب اليه تعالى من حيث كونه فائدة العبادة فكمال العبادة ان
تقع بدون قصد الفائدة والغاية المترتبة عليها وان لم يبطل العمل لاعتبار غاية فيه
بل لم يخلق الجنة والنار الا للغاية لكنه لا ينبغي للانسان الكامل ان يقيد عبادته بذلك
او شيئا اخر من الغايات فتلخص مما ذكرنا ان الذي لا بد منه في ايقاع العمل انما هو تعيين عنوانه
ولا حاجة الى التعرض الى غايته وان لم يخل اعمالنا من الغاية فانا لا نعبد الله الا لتحصيل
الجنة او لخوف النار لكن لا دخل لها في التعبد والاتيان الواقع على وجه الغاية
انما بالمعنى الذي ذكرناه لا على جعلها غاية ثم ان العمل المتعبد به لا بد ان يقع خالصا لله
ولا يشرك فيه مع الله جل ذكره غيره ولا يلاحظ فيه رضى احد من الناس فان ذلك من اعظم

الكبائر بل عبر عنه في بعض الاخبار بالشرك كما في خبر زرارة عن الباقر عليه السلام لو ان عبدا عمل
عملا يطلب به وجه الله والدار الاخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا وفي النبوي صلى
الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها
في سجين انه ليس اياي اراد بها وعن ابي عبد الله يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى
فقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى
النار الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم قبول العمل بضميمة الرياء ولا دلالة فيها على بطلان العمل
بسبب الرياء لكن المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم بطلان العمل بها والمشهور عن السيد قدس سره
ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا العقاب اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانيا والعقاب على
والاخبار انما تدل على عدم قبول العمل المرائي فيه والقبول اخص من الاجزاء وعدمه اعم بان نقض الاخص لا يقتضي
والاخص مطلقا اعم والاخص معم لكن لعكس النقيضين وبالجملة لا ريب في بطلان العمل بالرياء فان الرياء
مصدر من المفاعلة يقال رائى له اي ناظر اليه اي استدعى النظر اليه فالعمل المرائي فيه هو العمل
المطلوب فيه الغير وهذا معنى الرياء لغة وشرعا فلا يقع العمل لله بل الغرض فيه هو الغير ولذا يبطل العمل
بضميمة ولا تحقق بهذا المعنى فيتحقق الرياء المبطل للعمل باي سبب تحقق من مدح المرائي والانتفاع به
او دفع ضرر لان الرياء عبارة عن طلب المنزلة عند غيره ولم يحتمل تحقق بدا في مدح الناس ولا
يتحقق بدفع الذم والضرر عن نفسه وبما ذكرنا صرح شيخنا الشهيد قدس الله نفسه الزكية في
قواعده قال ويتحقق الرياء بقصد مدح المرائي والانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما
تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها
تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما ظهر من ادائه فهو لازم
لذلك فلا يقدح في اعتباره اما لو زعم ان صلوته تقية فانه من باب الرياء انتهى قال الشيخ الاجل
المرتضى الانصاري زاد الله في علو مقامه وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح
واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعليه فمطلق الرياء ليس محرما لان التوصل الى دفع الضرر لو
بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل فيه تعجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء
فقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة بتحصيل

ما يمكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة او دفع الضرر من المظالم اعني المحرمة وحكم يعلم منهما فانه
فيه في غاية ما يحتاج الى تأمل انتهى اقول ان مدح المرائي والانتفاع به ودفع ضرره من مصاديق الرياء
وكل منها غاية مستقلة وقوله او دفع ضرره عطف على المدح لا الانتفاع وانما العطف بكلمة او
دون الواو كما في الانتفاع للاشارة الى تغاير هذا الفرد مع الاولين في كونهما جهة وجودية
وذلك بخلاف هذا فانه عدمي لان المدح والانتفاع احدهما اصلا والثاني منهما غاية للاول وانما اشار الى ذلك
العطف بكلمة الواو وقد عرفت وجهه فكلام الشهيد قدس سره كما في غاية الوضوح في بيان مصاديق الرياء
والعجب من المحقق كلامه الى التامل ثم انه بعد تسليم كون دفع الضرر غاية مستقلة وانه يتحقق
الرياء فكيف يجوز منع كونه حراما بان مطلق الرياء لا دليل على تحريمه فان التوصل الى دفع الضرر
ولو بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له فلا دليل على تحريمه بل هو من المظالم الغير المحرمة
وحكم يعلم منهما فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بطلب المنزلة فان الدليل على حرمة الضرر المسلم عقلا
دليل على حرمة مطلق الرياء فالاجود تعميم حقيقة الرياء بكل ما يتحقق به من جلب ودفع الذم
عن نفسه في تلك الحقيقة كما ان السمعة داخلة فيها وهي ان يعمل بالعمل لسماع الناس به بخلاف
حب استماع الناس بعمله من دون ان يصنعه لذلك فانه كحب رؤية الغير لعمله من دون قصد لذلك
من دون ان يفعل لذلك قال زرارة سألت ابا عبد الله عن الرجل يعمل العمل
من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له
في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك الحديث وههنا اشكال عظيم صعب حله
على الاساطين قدس الله انفسهم الزكية وهو ان الرياء وان كانت محرمة بالنص والا
جماع وفاعله اقبح عند الله من المشرك في اعتقاده وان عمله مكتوب في صحائف
السيئات لكن كل ذلك لا يدل على بطلان العمل فان المطلوب من المكلف انما هو العمل
الجامع للشرائط والاجزاء وذلك حاصل بالفرض فلا نقص من ناحية العمل حتى يوجب
بطلانه وانما هي ناقص من جميع الجهات غاية الامر ان المرائي له من حيث ...
التعبد لله تعالى مثل الاجرة في العمل الاستيجاري ومثل الجنة والنار في ...
فليس لك ان تقول ان المرائي لم يتعبد لله وانما تعبد لمن يريد تحصيل رضاه ليحقق

طرفي التعبد اعني المتعبد وهو العامل والمتعبد له وهو الله تعالى والغير ليس طرفا في العبادة
وانما هو داع لوقوع التخضع لله لان التخضع يقع للغير بل قد يكون المرائي بحيث يمتنع منه ان
يتخضع للمرائي له لكونه غلامه او مملوكه او عبدا مثلا بل قد يكون غرضه جلب الغير حب النفس با
لتحسين في القراءة او في سائر الافعال او يتعبد لله ليحب المرائي له عبادة الله او يتعبد لله
الشخص لله تعالى وان لم يصل له مع انه لو فرض انحصار التعبد للغير بطل العمل فلا سبيل
على البطلان فانه يكفي في صحة العمل صدق العنوان ولا شك في انه يصح ان يقال انه تعبد لله
المطلوب من المكلف ليس الا هذا اعلى ذلك وان انتزع من ذلك عنوان التعبد للغير ايضا هذا
هو الاشكال واما كشف الغطاء عنه فنقول ان الفعل الواحد الشخصي وان امكن ان ينتزع
منه عناوين مختلفة ويشتق من حيث كل عنوان حكما خاصا لكن الامر هنا العمل المرائي فيه لا يمكن فيه
ذلك بان يتعبد به لله تعالى باعتبار استقباله ووقوع التخضع له ويتعبد للغير باعتبار كونه باعثا وداعيا
لهذا العمل وكونه المقصود منه فرد قد يقع الاول ويعرض الثاني فان المرائي انما نزل ربه في
هذه المرحلة منزلة المرائي له ونقض التنزيل هو الاتحاد فالمرائي وان كان مستقبلا لله تعالى
متخضعا له لكنه عين التخضع للغير باعتبار التنزيل فالمتعبد له انما هو الغير وهو الطرف في العبادة
وليس طرف سواه ولا يفرق في ذلك عدم صدق العنوان في بعض الموارد لكون ا
المرائي غالبا بالنسبة الى المرائي له وعنوان التخضع انما ينتزع من الالتفات الى تعالى فانه
يكفي في صدق قولنا انه صلى للغير وجود اصل معنى الصلوة وهو التعطف ومعنى المعنى
فيما نحن فيه اي تعبدي والحكم انما هو لذلك المعنى لا للعنوان المنتزع من ذلك
وان شئت توضيح ذلك فلاحظ الشفقة لليتيم فان التلطف له حقيقة لله تعالى
الفعل المتلطف به يحصل لهذا المعنى وليس هنا الا فعل واحد وهو لتعلق لله تعالى
الفعل مع ان الفعل واقع لليتيم وليس ذلك الا لتنزيل اليتيم منزلة الرب
فيكون تمام المعاملة مع الله تعالى والفعل الواقع لليتيم واقعا لله سبحانه وبهذا
ورد في بعض الاخبار انه ينبغي لمن احسن شيئا الى الفقير ان يقبل يده فان
يده انما وصل الى يد الله عز وجل ومعناه انه نزل الفقير في هذه المرحلة منزلته

ومولاه يتعامل مع الله سبحانه وتعالى فكان يد الفقير يد الله تعالى وما نحن فيه المرائي ...
فان المرائي اذا ابتدئ كونه ربه منزلة المرائي له فهو متعامل معه ومتعبد له فهذا اذا كان الرياء
علة مستقلة بان يكون تمام النظر الى الغير بحيث لولاه لم يقع منه العمل ولا اشكال
في بطلان العبادة في هذه الصورة كما عرفت وقد يكون جزء علة كما لو كان الداعي
بان يراعي جانب الله وجانب الغير فللعبادة حظ فان فرض حيث ان المقصود من العمل
هو الغير فيقع العبادة له بتنزيل الرب منزلته فيكون علة لوقوع العمل من هذه الجهة
ومن حيث ان الله تعالى ايضا مقصود من العمل فيقع العبادة له تعالى ويكون علة له فلا يقع
تمام العبادة لله فلا يكون مشتركا فانه اذا اجتمع العلتان على معلول واحد ...
التاثير كما لو استند حرارة الماء الى النار والشمس فاذا لم يقع تمام العبادة لله فيكون ...
ومثل ذلك ... في الشفقة على اليتيم ايضا اذا كان هو الغير باعثا لوقوع الرافة ...
فهو مبطلة للعبادة سواء كانت علة مستقلة او جزء علة ففي كلتا الصورتين لا يقع تمام العبادة
لله والى ما ذكرنا ينظر قول الباقر عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري
ثم ان تنزيل الشيء منزلة الشيء الاخر معناه ترتيب كل ما يترتب على ذلك الشيء على الاخر فكانه
هو هو واحد ولا يختص ذلك بموجود دون موجود بل يجري في كل ما يمكن فيه اعتبار وحدة
مع الاخر من الامور الشرعية والعرفية كما هو الغالب في المركبات الخارجية الا ترى
ان العراق يعد شيئا واحدا مع انه مركب من بلاد متعددة ومشتملة عليها وكذا البلد
الواحد يعد واحدا مع انه مركب من اسواق كثيرة وبيوت لا يحصى بل وكذا البيت
مع السقف والجدار وليس ذلك كله الا تنزيل الامور المتعددة منزلة الشيء
الواحد فالتنزيل امر عرفي واقع وليجري احكام المنزل على المنزل عليه لا انه
كذب بمجرد اعتبار ... ان يكون له واقع فيتحقق التنزيل في الصورة الاولى
جعل الطرفين متحدا حقيقة وفي الثانية جعله متعددا والعمل مشاعا اما بالنصف
او الثلث ونحوه بحسب اختلاف النظر الى تلك الجهات ومن هذا الكلام في ادخال الرياء
في النية وقد ظهر مما ذكرنا ان النية هو القصد وبعث العمل وليس امرا زائدا

لعنوان العمل وانه لا فرق في ذلك بين العبادة وسائر الأعمال بل لا بد في كل عمل ان
يوجد بعنوان ثم لو جعل انه لا خلاف لأحد في انه ليس جزءا من العمل ولا شرطا منه بل هو
منه وليس النية عن ذلك ونظيره الروح للبدن فان من البديهي انه ليس جزءا من
البدن لعدم تركب البدن منه ومن غيره الا ترى انه لا ينقص شيء من البدن بفواته
بل هو باق مع ما كان قبل فواته ولا شرطا منه لعدم ارتباطه بالبدن لوجوب تقدمه
به لتقوم حقيقة الانسان فلو كان الامر بالعكس لكان اولى بان يكون البدن
شرطا منه فانه شرط في ايجاده وبه يكون وجوده فالنية امر به قوام حقيقة العبادة
وليست امرا خارجا عنها كما يدعي الشرطية والخلاف في الشرطية والجزئية انما نشأ من الخلط
في معنى النية وجعل القصد مغايرا للمقصود ثم زاد الامر اجمع من الخلاف نزاعا
اخر وهو ان النية هو الاخطار او الداعي والعجب من بعض الاجلاء حيث نسب الى
المشهور ان مرادهم من النية هي الارادة التفصيلية التي تعلق فعلا للعمل وهي
التي تجب عند اول كل عمل وان مرادهم من الاخطار ذلك لا الصورة المخطرة
بالبال معتمدا للنية وقد عرفت انه لا معنى لكون النية اخطارا او داعيا كما ستعرف
ان الارادة ... واما الارادة المذكورة فلا معنى لكونها نية والداعي معتبر في ايقاع
الفعل بكونه فعلا اختياريا وايقاع الفاعل المختار المريد لايجاده وذلك بعد تصور
العمل وموضعه وغيته فالنية مقدمة مع تلك الارادة وهي اجنبية عن النية ولا تتعلق
بما لها الغرض فانه لا ريب ولا اشكال في ان الفعل الاختياري لا بد وان يسبق
بعلة بارادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره ولو لم يشتمل مع منفعة او دفع مضرة وذلك
مرحلة والنية مرحلة اخرى بيان ذلك ان هنا مرحلتين الاولى ان وجود الصلاة
اعني الافعال من القيام والركوع والسجود علة مادية لايجاد ماهية الصلاة اعني الخضوع
الذي هو صفة نفسانية فانها اذا كانت محصلة لتلك الصفة فتكون موضوعا لها وللامر يكون
موضوعية ذلك الوجود للامر المبهم فقد اعتبر فيها تعيين الماهية بجميع فصولها التي
تميزها عما يشترك معها في الجنس فان الفعل جنس للعناوين الطارية عليه

وتعيين الفصول ... والظهرية والعصرية وغير ذلك فعنوان مشخصة له واخر تلك الفصول
هو التشخص ولذا قيل ان التشخص يساوق الوجود والشيء ما لم يجب لم يتشخص وهذه
التعينات لا بد منها في جميع الموجودات كما ان في الانسان تعينات كثيرة كالجوهرية والجسمية
والنامية والحيوانية والناطقية بها يتميز عن مشاركاته واخرها التشخص الذي به يتميز فرد
من الاخر فهذه التعينات انما اعتبرت في العلة المادية التي هي البدن في مرحلة الماهية
الثانية ان المقام علة فاعلية وقد اعتبر فيه ان يكون مختارا مريدا للفعل ولا يكون غافلا او مضطرا
والمراد من النية هو التعيين الذي اعتبر في المرحلة الاولى وهو محل البحث في الكتاب الذي
نعقله واما وقوع الفعل عن الارادة فلا يتعلق به غرض الفقيه وقد تبين بما ذكرنا انه لا خلاف
في النية في انها هي الصورة المخطرة بالبال التي هو حديث نفسي او الامر المركوز في الذهن
المعبر عنه بالداعي لما ذكر من ان النية في العبادة بمنزلة الروح من البدن والصورة
المخطرة جسم محتاج الى الروح فكيف يكون هو هذا شيء اخر واما الامر المركوز فان اريد
ما ذكرنا او الاتيان بالغاية فليس من النية في شيء بل لا دليل مع اعتباره لا عقلا ولا شرعا
والخلاف في ذلك انما وقع بين او اخر المتأخرين وقد تبين الفهم انه لا نزاع في الشرطية
والجزئية وانما الخلاف نشأ من الخلط والاشتباه في معنى النية ولعل التنبيه ان ا
النية المقصودة في الصلاة عين الصلاة المأمور بها فلا يتحقق الخلاف من احد وانت
قد عرفت ان الصلاة المأمور بها هو التعطف والخضوع لله تعالى وهو فعل نفساني محتاج
في تحصله الى الة وهي افعال الجوارح فهذه الافعال ليست صلاة ولا مأمورا بها
بالاستقلال وانما يطلق عليها الصلاة باعتبار اتحادها مع الفعل النفسي نظرا لاتحاد
البدن مع النفس وبهذا الاعتبار تكون مأمورا بها والخضوع امر قلبي لا جزء له ولا شرط
والنية فيه ذلك الخضوع فليس هنا مركب ولا ما يتركب منه بل امر واحد بسيط يحصل
بافعال الجوارح ويصح نسبة ذلك الامر الى النفس والى الجارحة فان الفعل ينقسم
باعتبار الموصوف الى ثلاثة اقسام لان المحصل له اما احد الجوارح فقط من غير
ان يتصف النفس به وان كان لها نحو مدخلية باعتبار ارادتها لكنه معقود او ذلك

مثل القيام والقعود والقرب والمشي الى غير ذلك واما بالعكس بان يتصف النفس
ولا يتصف الجارحة كالايمان والعلم بالكليات فان الاعتقاد بالتوحيد والنبوة امر قلبي غير مرتبط بالجوارح
كما ان الكتابة الكلية صفة نفسية غير محتاجة في تحصيلها الى الة واما برزخ بين هذين الامرين كما
الاكل والشرب فانهما صفتان في النفس ولا يحصلان الا بالتسبب بالالة ولذا يصح جعلهما صفة النفس
والجارحة التي تولى بها والشرب وكذا العلم بالجزئيات على وجه الجزئية فان العلم بها على قسمين قد
يكون على وجه الكلية كالعلم بالبلاد النائية فانا نتصور عنوانا عاما منطبقا على جزئي
بالقيود المشخصة فهذا من القسم الثاني وقد يكون على وجه الجزئية كالعلم بالمحسوسات فان
العالم في هذه الصورة انما هو النفس بواسطة احدى الحواس المعروفة فيصح اتصاف الجارحة
بهذه الصفة ومن هذا القبيل الصلاة بل تمام العبادات والايقاعات فان الخضوع امر قلبي
وان كان لله تعالى لا يتحقق الا بالجوارح كالقيام والانحناء في الصلاة ووضع اليد على الصدر
او رفعها الى الراس للاحترام على التشخيص فالنفس هو الخاضع بواسطة البدن بمعنى ان الجارحة
محصلة لهذا الفعل وينتزع من فعل الجارحة صفة في النفس كما انه ينتزع من ايجاد بعث الالة
ثانيا صفة في النفس فكلمة بعث الة محصلة لهذه الصفة النفسانية لان الانشاء معنى
استعمل هذا اللفظ فيه كما توهمه اهل العربية وتبعهم الاصوليون فان الاخبار والانشاء
عبارتان عن كون الشخص في مقام ايجاد النسبة في الكلام او اعلامها للمخاطب والاخبار
او الاعلام ليسا مما يمكن ان يستعمل فيهما اللفظ واما اطلاق الانشاء مثلا على بعث الالة
مع ان الانشاء صفة نفسية فانما هو باعتبار اتحاده مع ما في القلب كما ان اطلاق الصلاة على
فعل الجارحة باعتبار اتحادها مع النفس وان كانا متباينين باعتبار اخر اما المباينة فواضح فان
البدن غير النفس الناطقة بالضرورة واما الاتحاد فباعتبار ان النامية الجسم المخصوص
المتحد بالنفس الناطقة ولقوتها يفوت الانسانية منه كما ان الشجرية الشجر بالنامية ولذا
لا يعد الشجر على الحطب لفوات الطبيعة منه اعني النامية وبالجملة فالصلاة المأمور بها
هو الامر القلبي اعني الخضوع والتملق وافعال الجوارح اسباب محصلة له والامر القلبي ليس فيه
تركيب حتى يكون جزءا او شرطا بل المادة الخضوعية المختلفة فيها معين ذلك الامر القلبي كما عرفت

وان النفس لا يتصف
بهذه الصفات ولو كان
نائما او ... ولا ما شبهها
بل المتصف بها اعضاء الجوارح

واما الفقهاء رضوان الله عليهم فلما جعلوا الصلاة المأمور بها عبارة عن الافعال المخصوصة
جعلوا النية التي هي عين الصلاة مغايرة لها شرطا او شطرا مع ان الامر بالعكس اذ بنى
يجعل فعل الجارحة شرطا في الامر القلبي لاحتياجه في تحققه وتحصله اليه كما ان بعث الالة
ثانيا شرط في تحقق الانشاء بالاتفاق ومن البديهي ان العبارة لا تتوقف على
ان يعلم ما يتوقف عليها الايقاع بل جميع الافعال الخارجية وغيرها مما هو محقق في كونه
فعل النفس او الجارحة فاعتبار النية في العبادة مثل اعتبارها في المعاملة او المعيبة
فكما انه لا معنى لاعتبار النية في الزنا او السرقة او القتل او في الايمان والكفر بجميع مراتبه
امرا لما فيه فانها بنفسها مرتبة للكفر ولذا ترتب عليها بعض اثاره كذلك لا معنى لاعتبارها
في العبادة ولا فرق بين الصلاة والايمان والكفر في انها من الصفات النفسانية
الا ان الايمان والكفر فعلا النفس لا يحتاجان الى التسبب بالالة لان عقد القلب
بالشيء والالتزام به وعدمه انما يحصلان بنفس النفس بخلاف الصلاة فانها فعل
نفس يحتاج في تحققها الى التسبب فانها فعل تعبدي وكل فعل تعبدي كذلك وتوضيحه
يتوقف على بيان معنى التعبدي والتوصلي فنقول ان الحكم التكليفي المتعلق بافعال
الجوارح قد يكون الموضوع فيه حقيقة هو النتائج الحاصلة من تلك الافعال كالامر
بالسقي او القاء الحطب على النار او الجهاد او حفر القبر وغير ذلك فان الموضوع فيها
هو المسببات اعني رفع العطش او الاحراق او اعلاء الكفار او دفن الميت والحكم
فيها وان تعلق ظاهرا بالاسباب الا ان المطلوب من المكلف ابتداء هو المسببات
وان لم تكن في نفسها مقدورة فانها لكنها بالواسطة مقدورة والمقدور بالواسطة مقدور
فالامر بالسبب وان كان امرا بالمسبب وهو الموضوع للحكم في الواقع وهذا هو المراد بالتوصلي
وقد يكون الموضوع فيه هو الفعل النفسي المتحصل بفعل الجارحة كما ان الموضوع في الامر
بالصلاة والصوم وغيرهما هو الامر القلبي اعني الخضوع والتملق وهذا هو الفعل التعبدي فالحكم
في كلتا الصورتين وان تعلق بافعال الجوارح لكن الموضوع الحقيقي الذي يتعلق به الغرض
في القسم الاول هو النتائج الحاصلة من تلك الافعال ولم يتعلق الغرض بافعال الجوارح في

هذا القسم اصلاً وانما تعلق الحكم في نظائرها بعدم كون الفعل المتبدء منها مقدوراً في نفسها بل انما هي
مقدورة بواسطة الاسباب فالمقدور انما هو الاسباب ولذا تعلق الحكم بها والا كان المقدور بالواسطة
الواسطة التي مقدور كان الموضوع حقيقتها المسببات فالامر بالاسباب وانما امر بالمسببات
فانه لا فرق في المقدور بين ان يكون مقدوراً في نفسه او بالواسطة المقدورة في نفسه ومن العجائب
توهم ان الامر بالسبب امر بالمسبب فان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور من حيث هو مقدور
لان المسبب لا ينفك عن السبب فهو واجب بوجود السبب وممتنع بعدمه فالتكليف بالمسبب اما
تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فالتكليف انما هو بالسبب وقد تبين مما ذكرنا
جوابه لان القدرة على الشيء قد تكون في نفسه وقد تكون بالواسطة والقدرة بالواسطة
عين القدرة على ذي الواسطة لانه ليس مقدوراً والواسطة ليست واجبة حتى يكون التكليف
به تكليفاً بالممتنع فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واما القسم الثاني فالموضوع الحقيقي
فيه هو فعل النفس وتعلق الحكم فيه بافعال الجوارح لكونها سبباً محصلاً للفعل النفسي في مرحلة
التحقق وباعتبار اتحاد البدن مع النفس يتحد فعل الجارحة مع فعل النفس ويكون متعلق
الغرض باعتبار هذا الاتحاد لا من حيث نفسه فنفس الافعال هنا موضوع للحكم بهذا الاعتبار
وليس هو هنا نتيجة مقصودة مغايرة لفعل النفس في التحقق بل هو فعل واحد وهو فعل
النفس المتحصل بالاداء بفعل الجارحة المتحدة مع فعل النفس فقد تلخص مما ذكرنا
ان التوصلي هو الذي يتوصل به الى نتيجة مقصودة من ذلك والموضوع هو تلك النتيجة
والتعبدي هو الفعل الواقع من الجارحة بقصد القربة الذي هو فعل نفسي ففعل الجارحة موضوع
للحكم لاتحاده مع فعل النفس ويحصل به وبقصد القربة لفعل الجارحة يكون فعلاً نفسياً
والا فيكون نحواً او ليس افعال الجوارح موضوعاً مستقلاً وفعل النفس المعبر عنه بالقربة
امراً معتبراً فيها شطراً او شرطاً بل الموضوع المستقل هو فعل النفس كما عرفت والمراد من
فعل القربة فعل التعبد به ولما كانت القربة امراً اقتضائياً للتخضع عبر عنه بحقيقة بقصد
القربة فانه تحقق فعل النفس اعني الخضوع فقصد القربة بالنسبة الى افعال الجوارح
ولا اصل الفقهاء رضوان الله عليهم الموضوع هو افعال الجوارح وجعلوا قصد القربة امراً

معتبراً فيها فتوهموا ان جهة التعبد بالقصد والقربة في مقابله مع ان التعبد في غاية الحسن و
انما المراد ما ذكرنا كما لا يخفى ثم انه بقي في المقام اشكال وهو انه كيف يصح تعلق التكليف بالمسبب
مع انه ليس فعل المكلف ومقدوراً له بل فعل هو السبب لا غير ولا يجب على الشخص الا ما هو فعل له
نعم الامر بالمسبب لا بد ان يرجع الى السبب وقد ظهر مما مر جوابه لكن لا بأس بالتوضيح فنقول ان للفاعلية
درجات ومراتب فانها كما تتحقق بالمباشرة كذلك تتحقق بالسببية والآلية فانه يصح مثلاً كما يصح
استناده الى العسكر المباشر كذلك يصح استناده الى الوزير والسلطان والسيف وكل
ذلك فاعل حقيقة فان معنى الفاعلية كونه طرفاً لتحقق الفعل بمعنى انه لولاه لم يتحقق
الفعل وهذا المعنى محفوظ في جميع هذه الدرجات فان فاعلية الوزير بامر العسكر الى
القتال ولولاه لا لامر لم يتحقق القتل وفاعلية المباشر باعمال الآلة وفاعلية الآلة
بالقطع فهذه درجات للفاعلية مترتبة فان مرتبة السبب مقدمة على المباشر بالفرض
كان مرتبة المباشر مقدمة على الآلة فلا اشكال في صحة تعلق التكليف بالمسبب لكونه
فعلاً للشخص حقيقة فكان السيف فاعل حقيقة وكذا المباشر انتهى ثم انه قد اختلف الفقهاء
في ان الصلوة هي افعال الجوارح والقابلي الموضوع في ان النية هل هي شرط فيها
او جزء وقد عرفت ان النية التي اختلف فيها عين الصلوة المامور بها لا ان الفعل
معتبر فيها باحد الطريقين فان حقيقة الصلوة كما مر هو العطف والتخضع والمراد من
النية اعني قصد القربة هو خضوع هذا المعنى والتعبد بها من الخضوع تعبر عن الشيء بالاقتضائي
والاقتضائي واطلاق الصلوة على الافعال الظاهرة لكونها محصلة لاصل الصلوة ومتحدة
معها في الوجود والتحقق وانها مغايرة لها من حيث ذواتها نعم على القول بان
الصلوة هي افعال الجوارح فلا ريب ولا اشكال في ان النية شرط فيها ولا احتمال الجزئية
فان فعل النفس اعني الخضوع المعبر عنه بقصد القربة خارج عن افعال الجوارح بالضرورة
معتبر فيها وهكذا يكون الشرط ووجه الخروج انه لا يبقى في التركيب من الاتحاد في
الجنس من حيث الحسية والعقلية فالتركيب اما من امرين محسوسين او معقولين
ويستحيل تركيب المقامع الحسي فلا يمكن تركيب الصلوة من فعل النفس وافعال الجوارح

ففعل النفس خارج لا محالة وهذا معنى الشرطية ثم ان للقائلين ادلة من التعرض اليها التنبيه على ما
وقع في بعض كلماتهم فنقول قد استدل على الشرطية بوجوه الاول ما في الجواهر من ان الشرطية
هو الموافق لصدق اسم الصلوة بدونها على القول بالحقيقة الشرعية وان اسم العبادة
لخصوص الصحيح منها لان الظاهر ان الشارع في كيفية الوضع على حسب باقي الاوضاع
ولم يعهد في شيء منها اخذ القصد في صدق اسماء الافعال ولان عنوان الحقيقة الشرعية
المشرعية والذي عليه معظمهم مما لزمه نية الصلوة كما ادلة القصد في غيرها فيقال لو نوت الصلوة بنية
وما اذا عادهي منوية ايضاً منوية ونحو ذلك مما هو كالتصريح في خروجها عنها وانها حق
القرب والاكل وغيرها بل قيل ان قولهم لا عمل الا بنية ظاهر في ان العمل غير النية مقيداً
بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العمل وبعد تعارف هذا التركيب في ارادة نفي
الصحة مثلاً منه لا الحقيقة انتهى اقول انك قد عرفت ان صلوتية افعال الجوارح
متوقفة على النية سواء قلنا بان اصل الصلوة هي النية او نقرر لنا عن ذلك وقلنا بان
الصلوة هي افعال الجوارح والنية شرط فيها لانها فان معنى شرطيتها انها معتبرة فيها خارجة عنها
ولا ينافي عدم صدق اسم الصلوة بدونها لانها محققة لعنوان الصلوتية في تلك الافعال
فعال وبدونها لا يتصف العمل بالعنوان بالضرورة فكيف يمكن للفقيه ان يقول
بصدق اسم الصلوة بدونها وهكذا جميع الافعال فانها انما تتصف بالعناوين متوقفة على
قصدها الا ترى انه لا ترتب احكام القتل على الجاني ولهذا الاكون قتلاً
نتبين من ذلك ان المراد من قولهم لا عمل الا بنية نفي الحقيقة كما تقدم وهذا مما
لا ريب فيه والثاني ~~قوله تحريمها التكبير فان التحريم~~ ما يبطل به الصلوة فالنية
~~خارجة ... التكبير ... لا ... الجزء ...~~
~~على الثاني ظهر كما هو الحق على ما ... والثالث انها لو كانت جزءاً~~ لا
تفتقر الى نية اخرى ويتسلسل والرابع انها لو كانت جزءاً لتعلق الشيء بنفسه
انتهى واجيب عن الثاني بانه بعد تسليم كون الجزء بلفظ الاول لا التحريم لا ينافي
دخولها فيها بل باعتبار مقارنتها للتكبير تقارن معتبر لاسبق ولحوق على التسلسل

ـ ان المستفاد من الفقرات الواردة في كيفية الصلوة واحكامها ان اول افعالها التكبير صح

المراد ان الافعال الظاهرة لا ما يشمل القلبي وتبينه انه لو كان المقارنة المعتبرة على الاول
لزم ان يكون الطهارة والاستقبال ايضاً داخلين في الصلوة لتقارنها الاجزاء
تقارن معتبر فلا دلالة للمقارنة المعتبرة على الدخول اصلاً كما هو واضح على ان
ادراج الفعل القلبي في سلسلة الافعال الظاهرة من الاغلاط الواضحة لاستحالة
تركب الشيء مما هو متباين معه في مرحلة التأليف نظير تركب السكنجبين من الخل
والعسل وبالجملة الآن يعبد من كلامه ان الصلوة اسم لمجموع الافعال الظاهرة
وان تلك الافعال لا تتم بدون الفعل القلبي فهو صحيح في نفسه لكن لا ينفعه في مقام
الجواب فانه يوافق مع القول بالشرطية انتهى فان الصلوة عليه اسم للافعال
الظاهرة ولا تتم بدون الفعل القلبي وعن الثالث بمنع الملازمة اولاً والتسلسل
ثانياً وفيه انه على القول بالجزئية لا بد من القول بالملازمة وتلك الملازمة
ملازمة للتسلسل لا محالة فان النية اذا كانت جزءاً من الصلوة والمفروض افتقار
كل جزء منها الى النية فيفتقر الى نية اخرى وهكذا الى ان يتسلسل فلا وجه لمنع
الملازمة مع ان منعها مستلزم لمنع التسلسل فمنعهما في مرتبة واحدة لا ترتب
بينهما كما لا يخفى وعن الرابع بان تعلقها بباقي افعال الصلوة لا ينافي كونها جزءاً
منها اذ لا يقتضي التعلق الا مغايرة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح وفيه ان الجزء
انما يتعلق بالصلوة المركبة من النية وغيرها فلا محالة يتعلق الشيء بنفسه ثم انه قد
يتمسك بالاصل في المقام لنفي الجزئية فان الاصل عند الشك في اعتبار جزء
عدم الجزئية وهذا لا اشكال فيه كما في المدارك وفي الجواهر انه لا ينبغي
الاستدلال بالاصل على الشرطية لعدم جريانه في اجزاء الموضوع وفيه اولاً
ان الاصل ليس دليلاً كي يستدل به على شيء وانما هو وظيفة للجاهل وحيث
وقفها عند الحيرة فلا يستدل بالاصل على شرطية وثانياً انه لا فرق في جريان
الاصل بين الموارد فلا مانع من جريانه في اجزاء الموضوع وفي شرائطه فلا وجه
للاستثناء بل لا مورد للاصل عدم الجزئية او الشرطية الا موضوع الحكم كما هو

ولقد استدل الشهيد قده في الذكرى على الجزئية بان النية مقارنة للتكبير الذي هو
جزء او ركن فتكون جزءا ومعترضا على من اوجب بسطها عليه انحطط هاتين او ان الى
احتمال [illegible] قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء الاية
مشعر باعتبار العبادة حال الاخلاص وهو المراد بالنية ولا نعني بالجزء الا ما
كان منتظما مع الشيء بحيث يشمل الكل حقيقة واحدة انتهى وفيه ان المقارنة
للجزء لا تستلزم جزئية الشيء المقارن والا لزم ان يكون الاستقبال والستر
المقارن لتمام الاجزاء والاركان وهكذا سائر الشروط وبالجملة
الاستدلال بالاية على اعتبار اصل النية في العبادة فضلا عن اعتبارها جزءا
كما تقدم من الشهيد قده كان الاية مسوقة لبيان ان الانبياء وسلام الله
عليهم انما بعثوا للعبودية لله فلقد اخلاصا [illegible] الدين الحنيف بان يعبد الله بلا
واسطة جسم من الاجسام الفلكية او العنصرية او الكواكب وهذا هو المقابل
للدين الحنيف والمراد من الاخلاص عدم الشرك في العبادة فيكون حنفاء
عطفا تفسيريا له ومعنى قيد [illegible] ومولى دون بيّن عليه بعضله
جائز استعمال الاول في معنى الثاني مع وضوح القرائن باعتبار ان العبادة اتقا
شئون العبودية وانما دخول في نعت العبودية والمراد منه في الاية هو الذي
يقتضيه عطف قوله ويقيموا الصلوة الاية فانه لو كان مستعملا في معنى
العبادة لكان عطف قوله ويقيموا الصلوة لغوا فان معنى الاية ان الانبياء
بعثوا للصلوة والصوم والحج حال الاخلاص ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
وهذا على ما هو يستفاد انه لا دلالة فيها على اعتبار العبادة حال الاخلاص ولو
سلم فالاستدلال بها في غاية الضعف فانه استدلال من اعتبار الشيء
على اعتبار ربنا على ان الاخلاص عبارة عن كون العبادة خالصة غير اقنا
وتعقيبه ووقوع العبادة لله تعالى وانه مما عرفت مع دلالة الاية على اعتبار
اصل النية فيظهر لك فساد الاستدلال بها على الجزئية فان الجزء ما يلتئم

منه موضوع الحكم ولا دلالة فيها على ذلك بل مدار كلمة على الخروج كما لا يخفى على من تامل
في كون الجزء عبارة عما ينتظم مع الشيء بحيث يشمل الكل حقيقة واحدة فاسد لان
انه يكون النزييب [illegible] كذا ساير الشروط القلب جزء فانها انها منتظمة مع الشيء
وتشمل جميعها حقيقة الصلوة ودعوى ان الشرط ما تقدم على الماهية كالطهارة والستر
او ما اشتمل عليه الماهية من الامور الوجودية المتلاحقة فلا ينقض بترك الكلام وغيره
فاسد ايضا لاتلاحق فيه او ان الشرط ما يساوق جميع افعال الصلوة كالطهارة
والاستقبال بخلاف الجزء كالركوع فانه مما يلتئم منه الحقيقة كالركوع والسجود والنية
ليست متقدمة ولا مساوقة لجميع افعال الصلوة بل هي مما يلتئم منه الحقيقة ايضا
فساد فان الشرط هو الامر المعتبر الخارج عن موضوع الحكم وهو المقارن
للموضوع وان كان المتقدم ليس شرطا فان الطهارة التي هي شرط في الصلوة هي
المقارنة لها وان كان سببها مقدما فحصل الغرض لو امكن حصولها عند التكبير
واما تعريف الجزء بالقيام المتقيد منه فالظاهر فساده من تعريف الشرط بالمذكور
فانه لو كان الجزء ذلك لزم ان لا تكون القراءة والسورة ونحوها جزءا لعدم
القيام المتقيد منها فالجزء كما عرفت ما يلتئم منه موضوع الحكم واعجب من ذلك
كله انكار مساوقة النية لافعال الصلوة وليس ذلك الا للغفلة عن حقيقة
النية بل النزاع في الشرطية والجزئية ناش عن تلك الغفلة وليس تمام
كل من الطرفين بناء مستقلا لعدم تحرير المسئلة وتنقيحها والا فالشرطية
اتفاقية بعد النية والالتفات فانه لا اشكال ولا خلاف في ان النية معتبرة
في كل جزء جزء من اجزاء الصلوة لان الجزء بدونها لغو لا محالة ومن المعلوم
ايضا انها ليست جزءا مما اعتبرت فيه بل امر معتبر فيه خارج عنه ولا نعني بالشرط
الا هذا والنزاع بعد ذلك في انها هل هي جزء من مجموع الصلوة ام لا مرجع
الى جعل النية جزءا من نفسها فان المجموع عنوان منتزع من الاجزاء فاذا
كانت خارجة منها لم يبق شيء تكون جزءا منه وفي جامع المقاصد النية يرتفع

بين الامرين لاجتماع خاصة الشرط والجزء معا فيها فان تقدمها على جميع الافعال جعل
التكبير الذي هو اول الصلوة يلحقها بالشروط والاقتران مقارنتها الشيء منه لانها تنتقل
وتغاير غيره اعتبار ما يعتبر في الصلوة فيها بخلاف باقي الشروط ان تحقق ذلك يلحقها بالاجزاء
الاجزاء وفيه ما قد عرفت من انه لا تعقل التردد والرجحان في النية لتحققها في
الشرطية بناء على ان الصلوة التي هي موضوع الحكم الافعال الظاهرة فلا اشكال في الجزئية
فيها واعتبار ما يعتبر في الصلوة في الشرط لا يلحقه بالجزء ولا ما لا فرق بينها وبين سائر
الشروط مثل الاستقبال والستر الحيض ذلك لاعتبار الطهارة فيها كما في الصلوة
تعيين الحكم بالرجحان مع عدم الجزء والتردد في اعتبار خاصة الجزء فيها مع ان عدم الجزء
بذلك في غاية الغرابة لاتحاد حكم الفعل بما عن الافعال فما يعتبر فيها بعض منها
ثم انه لا جدوى لهذا النزاع لتعرض للاتفاق على بطلان الصلوة بفواتها ولو نسيانا
سواء جعلناها شرطا او جزءا قال الشهيد قده في بيان ثمرة النزاع انه يظهر التمرة
لمن نسيها في وقت كنذا او ابتلى الصلوة في وقت كنذا فان جعلناها جزءا استحق
جزءا انتهى وفيه انه لا فرق في ذلك بين كونها جزءا او شرطا لعدم تحقق المعلق
الا باتيان كل منها فلو اتى بعض من القيام وغيره لم يستحق ولو اتى بعض التكبير
استحق ونسي على كلا القولين والاولاثمرة لما في الغائب للاتفاق على البطلان انه
بفواتها ولو نسيانا سواء جعلناها شرطا او جزءا انتهى اقول فيه انه لا فرق في ذلك
بين كونها جزءا او شرطا لعدم تحققها الا بالافعال فما لم يتلبس بفعل من القيام
وغيره لم يستحق ولو تلبس بعد التكبير استحق وبرئ على كلا القولين والنية ليس
لها وقت محدود فان وقت القربة متحد مع الفعل في الوجود فانها عنوان
الفعل وبدونها لا يوجد الفعل ثم تحقيق الشيخ في مرحلة التحليل مقدم عليه
بحسب الرتبة بالطبع واما في مرحلة الوجود فليس بين احدهما التقدم والتأخر
الفعل حتى يظهر الثمرة المذكورة بل في الوجود انما هو الفعل المعنون فما ذكره او في
جامع المقاصد عن بعض المتأخرين ان فائدة القولين تظهر فيمن سهى عن فعل

النية بعد التكبير وفعلها ثم بين كون فعلها سابقة يبطل على الثاني خاصة لزيادة الركن وهو
هذا امر موهوم وفي جامع المقاصد من ان استحقنا النية في مجموع الصلوة ظهر بعض
لولا المتقدم ولان الالتفات بالاستدلال امتداد فلاف بالخلف فلا تكون بعضها
في اثناء الصلوة عمدا او سهوا انما فيه ترى الوجوه ولا يخفى عليك ان هذا الا
مثل اعتراف بالشرطية فان معنى الشرطية اعتبارها في مجموع الاجزاء مع خروجها
عنها وهذا احد بها هذا انما القول بالرجحية ثم ان ركنية النية اجماعي
ولم ينقل فيه خلاف اصلا بمعنى انه لو اخل بها عامدا او ساهيا لم تنعقد صلوته وليس
ذلك منافيا للخلاف في الشرطية والجزئية فلا وجه لمقابلة الركن للشرط في نقل
الخلاف كما في جامع المقاصد فانه الظاهر القائل بالشرطية قائل بالركنية ايضا كما وقع التعبير
به عمن قال بشرطيتها وفي التذكرة النية ركن باجماع العلماء لقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله الاية ولقول الرضا عليه السلام لا عمل الا بالنية انتهى اقول
ان الاية قدس الله نفسه الزكية على الركنية بالاية الكريمة وانت خبير
بان الاية بعد التنزل الكثرة انما تدل على اعتبار نفس النية ولا تدل على
بطلان الصلوة لو اخل بها ولو نسيانا فالاتفاق على الركنية مع الاختلاف
في الشرطية والجزئية ليس الا لما ذكرنا من كونها اصل الصلوة وبدونها
لا تتصف افعال الجوارح بالصلوتية والاولاد لا يلي على الركنية اصلا واذ
قد عرفت حقيقة النية تبين لك انه لا وجه لادخال تعيين السبب او
الوجه فيها فانه اعتبار امر في الفعل لاختصاص الاحكام في صحة الاداء
والقضاء تعيين السبب كالظهر والعصر مثلا والوجه مثل الوجوب والندب
انما هو فعل محض ومن دونه لا يخرج العلم الاحكام لان النية امر كلي فانما
منها احضار صفة الصلوة في الذهن ثم القصد الى وجودها او اشار الى كونها
ظهرا وعصرا اداء او قضاء كما النية هي الاول فقط لو ارجع الى ما ذكرنا في
معقول مميزة لا ربط لها بالنية وانما يجب عند الاشتراك ولذا يكفي نية الظهر

من الوجوب فان النظر لا يكون الا واجبا كما عرفت بيانه فتعيين السبب وجوده في العبادة مثل تعيين الثمن والمثمن في المعاملة كما انه لا يصح البيع بدون تعيين المبيع للابهام الموجب للغرر بل ومع عدمه لا تقع المعاملة فلا بد ان يخرج من الابهام فلا يجوز بيع احد العبدين او عتق احدهما او نكاح احدى البنتين او طلاق احدى الزوجتين ونحو ذلك كذلك لا يصح العبادة مع الاشتراك الا مع التعيين فكما ان هذا التعيين في المعاملة اجنبي عن قصد الانشاء فيها لانه خارج عن ادلة والعتق كذلك في العبادة فان تعيينها تعيين لها اجنبي عن قصد القربة الذي هو بمنزلة قصد الانشاء في المعاملة والحاصل انه لا فرق بين العبادة والمعاملة في انها مع الابهام لا يصح سواء كان الابهام في ذواتها او في عنوانها فيعتبر من تعيين ذات المعاملة لقصد الانشاء ومقابله قصد القربة في العبادة المعتبرة بالنية فكما ان تعيين المبيع مثلا امر اجنبي عن تعيين نفس المعاملة كذلك تعيين الظهرية مثلا اجنبي عن قصد القربة فلا وجه لادخال التعيين بالعنوان في النية كما لا يخفى على الفطن فتفطن ثم اعلم انه يجوز نقل النية من صلوة الى اخرى مطلقا من الفرض الى النفل وبالعكس ومن الفرض الى الفرض سواء كانا مؤداتين او مقضيتين او مختلفتين بان كان المنقول منه اداء والمنقول اليه قضاء او بالعكس والوجه في ذلك كون الصلوات كلها متحدة في ماهيتها واحدة وهو المفتتح والاختلاف انما هو بالوجوه والاسباب فاختيار التعيين انما هو بيد المصلي فلو نوى اصل الصلوة ولم يعين السبب الوحيد فيبقى مترددا الى ان يعينه قبل الفراغ ولو نوى لسبب الوحيد ايضا ولم يرد ان يعدل الى اخرى فيجوز هنا بطريق اولى فان المفروض كون التعيين موكولا اليه وهو باق على اختياره بعد فيكون قادرا على التعيين من اول الامر كما قادر عليه اليها الى اخر من الا... هذه الحالة مع قطع النظر عن ورود الشرع مع انه ايضا وارد على الجواز في

في موارد مخصوصة كنقل الظهر يوم الجمعة الى النافلة لمن نسي قرائة الجمعة ونقل الفريضة الحاضرة الى حاضرة سابقة عليها او فائتة كذلك والفائتة اللاحقة الى فائتة سابقة عليها اما العدول من النافلة الفائتة الى الحاضرة فلم يرد في شيء من النصوص اشارة اليه فيبقى اصالة المنع وقيد ايضا انه اذا امكن نقل النية من صلوة الى اخرى كما ورد في الشرع ولم يعلم منه الاقتصار على مورد النقل فيتعدى الى كل مورد ونحو الاكتفاء على موضع النقل في الكيفية المتلقاة من الشرع الظاهر فيما علم منه جواز النقل كما اذا ثبت مثلا في موارد الجمع واما اذا علم الجواز او لم يعلم بان شك فلا اشكال في الجواز لقوله صلى الله عليه وآله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بمعنى انه اذا امرتم بشيء وجوبا او ندبا فاتوا منه ما استطعتم والاصل ما ثبت ان الشرع كيفية لا مقيدة الا مقيدة بنفي فيما التقييد بالاصل ومن المعلوم ان بيان الموجد ليس تقييدا فلا منع لاصالة المنع بل الاصل هنا الجواز قال في المدارك لا يجوز النقل من النفل الى الفرض لان القوي لا يبنى على الضعيف وفيه ما عرفت من ان الصلوة كلها ماهية واحدة فلا معنى للقوة والضعف فيها واما الوجوب والندب فهما امران خارجان لا دخل لهما بالقوة والضعف وانما هو بيد المولى الا ترى انه رب مندوب قوي في غاية القوة بالنسبة الى ما هو الواجب كزيارة الحسين عليه السلام بالنسبة الى بيت الله الحرام مع انه لا معنى للقوة والضعف لما بينه وفائدته ما هنالك طلب النفس الى نفسي اخر وليس ذلك كما لا يخفى وفي المسالك انه صرح الاصحاب بجواز النقل من النفل الى النفل اذا شرع في لاحقة ثم ذكر السابقة قال ويمكن القول بجوازه ايضا في ناسي الموقتة الى ان يتضيق وقتها وللتوقف في غير المنصوص مجال قال في الجواهر قلت وهو كذلك اذ لا ريب في مخالفة النقل للاصل اذ الافعال انما تتشخص بالنية والفرض ان ما مضى من الفعل قد وقع

بالنية مشخصة للمنوي فقلبه محتاج الى دليل بل دليل عام في غاية القوة لان تاثير النية فيما وقع ومضى مخالف لطريقة الافعال كما ان تاثيرها فيما بقي منه انما هو تابع للسابق كذلك ممن هنا كان احتمال اطلاق الجواز في سائر المقصودات لعموم ادلة الجواز في الموارد المخصوصة في انه علة عدم ابطال النية اصل العمل لا مضيها اخر فانها باقية على اختيار المكلف الى تمام العمل بل في بعض اخبار العدول ذلك بعد الفراغ من العصر معللا له بانها اربع مكان اربع واتم المنع اتفق اقول وقد عرفت عدم مخالفة النقل للاصل بعد ورود في الشرع مطلقا وعرفت ايضا دليل القلب من كون التعيين بيد المكلف ما لم يفرغ من العمل واما بعد الفراغ فلا يتحقق العمل في جهة واحدة والزيادة مطلوبة لا يعمل به وقد له دليل عام في غاية القوة في غاية الضعف فان النية مؤثرة مطلقا فيما وقع وما بقي ولا طريقة للافعال حتى تكون ذلك مخالفا لها هذا تمام الكلام في النية الثالث تكبيرة الاحرام والاحرام ماخوذ من الحرم بمعنى كون الشيء محرما وممنوعا من بعض الجهات وهو حقيقة عرفية معلومة عند العرف له مصاديق منهم وقد جعل له مصاديق في الشرع ايضا مثل المكة المعظمة زادها الله شرفا فان نفس البقعة المباركة حرم بمعنى انها حمى من دخول المشركين فيها وممنوعة منه كما هو نص الاية الشريفة انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فان المراد من المسجد الحرام نفس البقعة المكرمة بقرينة قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله فان التجارة لا تكون في المسجد حتى يخاف من الفقر لاجل عدم دخولهم اياه ومن هذا القبيل اطلاق الحرام على المحرمات الشرعية لكونها ممنوعة في الشرع وهكذا اطلاق الحرم على المشاهد المشرفة لكونها ممنوعة من غير اجازة واشد المنع حتى من المباح الشاغل عن العبادة وهكذا اطلاقه على الزوجة لكونها ممنوعة من غير زوجها فالحرم ليس له معان متعددة بل له معنى واحد وهو الحمى وكون الشيء ممنوعا وهو ايضا مع

بين جميع ما يرد عليك من الموارد فالاحرام كون الشيء ممنوعا وقد يكون ذلك صفة في الفاعل كالمحرم في الحج فانه هو الممنوع فاحرم فعله في الحج من الصيد والجماع وغير ذلك ولذا يبقى الاحرام بعد الموت ايضا لعدم جواز الغسل له بالكافور ويجب اتمام الحج الذي فسد من جهة فعل بعض المحرمات فان الشخص قد قطع احرامه ولو كان شرطا في نفس العمل لفات بفوات الشرط ولم يكن معنى لاتمامه فالعمل صحيح في نفسه ولذا يجب اتمامه وان فسد من جهة عدم صلوح الفاعل لهذا الفعل كالطهارة مثلا بالنسبة الى الصلوة فانها من شروط الفاعل وان كان العمل فاسدا لعدم مطلوبيته من غير المتطهر ولعدم المعنى في الصلوة مع زوال الطهارة من جهة منافقة الحدث ونفي الصلوة لا لاشتراط الطهارة فيه بخلاف المحرمات في الحج لعدم منافقتها لنفس المناسك فيجب المضي فيه وقد يكون صفة وشرطا في نفس الفعل كاحرام الصلوة فانها هي المتصفة بالاحرام وهي المحرمة دون المصلي ولذا يجوز التحريم قبلها كما في الحج فاصله طويلة ولا يجوز ابطال العمل بعد فساده بل وجب المضي كما في الحج فيستكشف من هذه الآثار كلها ان الاحرام في الحج صفة في الفاعل وشرط فيه وفي الصلوة صفة في الفعل نعم ينتزع من الفاعل صفة في الفعل ايضا وبالعكس فان ممنوعية الفاعل لا ينفك عن ممنوعية الفعل وبالعكس ثم ان الاحرام من الافعال التوليدية التي اسنادها الى الفاعل عبارة عن ايجاد سببه فلا يحصل بدون السبب فلا بد من سبب محصل له محصله في الحج هو التلبية وفي الصلوة التكبيرة فالاحرام الحاصل في الموضعين شرط لصحة العمل واعتبره الشارع لاجل استحكام العمل فان معنى الاحرام في الصلوة مثلا هو كونها ممنوعة عن منافياتها ومنها القطع فعلم لكن جواز ابطال العمل اي الصلوة وقطعها انما هو لاجل الاحرام لا العقد ثم لا تبطلوا اعمالكم بالمن والاذى فانه ليس لبيان الحكم وانما هو موعظة حسنة والمراد لا تفعلوا فعلا يبطل اعمالكم الحسنة ويحبطها كما هو مضمون كثير من الاخبار والاملاء وجب للتخصيص بالصلوة بل لا بد من التعميم للوضوء والصوم ونحو ذلك ولا فرق بين المستحب والواجب كما في الصلوة

ولا يقول احد بعدم جواز قطع الوضوء او الصوم المستحب او الواجب الى الآن مع ان ابطال العمل ليس
ذلك الا من جهة الاحرام فاذا احرم المصلي فيجب اتمام الصلوة ما لم تفسد ولذا انحكم باتمام
المتيمم الواجد للماء لانه مبني على ابقاء الحالة السابقة وصحة استصحابها ولكن الوطء عليه حالة
لم تفسد ومعها من القيام والركوع والسجود فيجب عليه اتمام صلوته كيفما يقتدر او استدبر
شخص بعد الاحرام ومنع عن استقباله فيجب اتمام لان الاسند بار ليس مثل
الحدث منافيا لاصل الصلوة وذلك كله انما هو من جهة شدة الاهتمام بالاحرام وبالجملة
الاحرام اثر يحصل من التكبير كما ان الطهارة اثر حاصل من الوضوء فنفس التكبير ليس مطلوبا
من حيث كونه عملا في عرض ساير الاعمال كالقرائة والتشهد وذكر الركوع بل المطلوب انما هو
الاثر الحاصل منه كالطهارة من اي شيء حصل من الوضوء او الغسل نعم مطلوبية التكبير
من حيث اتحاده مع اثره في التحقق كما عرفت في افعال الصلوة واذ قد عرفت ما ذكرنا
فاعلم ان تكبيرة الاحرام تكبيرة واحدة والسبعة التي يستحب التوجه بها الى الصلوة في اولها
باقي التكبيرات المستحبة في الصلوة تكرار لتلك التكبيرة فالاثر الذي هو المطلوب في ا
الصلوة اعني الاحرام مستند الى الاولى لا محالة فيكون هو الواجب فاذا كبر للصلوة فصار
محرما ولو نوى ان لا يحرم فان الاحرام اثر مترتب للتكبير بعد تعيينها للصلوة فقد ظهر
من ذلك انه لا يمكن الزيادة فيها فان جميع التكبيرات المستحبة تكبيرة واحدة مكررة والاثر
مستند الى اوليها وهو غير قابل للزيادة وانه لا معنى لكون المصلي مخيرا بين التكبيرات
السبع ايها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح فان الاثر انما هو للاولى لا محالة ومثل ذلك التلبية
في الحج فانها ايضا يستحب تكرارها والواجب انما هو الاولى من المكررات ويدل على ما ذكرنا
الاخبار او تكبيرة الركوع اذا لم يذكر حتى كبر لها كما في رواية البزنطي عن الرضا عليه السلام
قال قلت له رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع قال اجزاه ملو كانا امرين
متباينين في الاثر لم يكن معنى للاجزاء واما ما رواه ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام
في الرجل يصلي ولم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع قال لا فمحمول على الذكر حال
القرائة ومعلوم ان القرائة لا تقع بدون الاحرام اختيارا فلا بد ان يكبر كلما ذكر قبل الركوع

ثم يقرء والاجزاء انما هو اذا ذكر بعد الدخول في الركن وانه لا معنى ايضا لكون التكبيرة
جزء من الصلوة لما عرفت من انها ليست في عرض ساير الافعال بل المطلوب منها الاثر
وهو ليس صالحا للجزئية مع انها لو كانت من الصلوة لزم التسلسل لاحتياجها ايضا الى
الاحرام فان المفروض وجوب الاحرام في الصلوة فلا وجه لجزئيتها فضلا عن الركنية
نعم هو فوق الركن لا تنعقد الصلوة بالاخلال بها عمدا او سهوا والاهتمام به اشد من
الركن بمراتب فانه لا يجوز قطعه الا في محل بخلاف ساير الاركان لو لم تقتل دعوتها
فانه يكفيه بجوز بعقد القلب ولا دليل للقائل بالجزئية لانه يستدل بما رواه ابن ذريح
قال سالت ابا جعفر عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد وبرواية محمد بن
مسلم عن احدهما في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلوته فقال اذا استيقن انه لم يكبر
فليعد ولكن كيف يستيقن ولا دلالة فيهما على المدعى لان الاحرام شرط في الصلوة و
من المعلوم ان المشروط باطل بدون الشرط لا محالة واما الخبر الثاني فمحمول مع انه لو استيقن
حال القرائة انه لم يكبر فلا بد ان يستنفي الصلوة حتى تقع القرائة مع الاحرام ويمكن ان
يدعى الاجماع على ما ذكرناه من عدم الجزئية فانه قال في المعتبر انما اخر القيام
عن النية وتكبيرة الاحرام لانه لا يصير جزء من الصلوة الا بهما وعلة الشيء سابقة عليه
وهو حسن وان كان لتقديمه عليهما كما فعله الشيخ في ط وجه ايضا لانه شرط فيهما والشرط
مقدم على المشروط وانت خبير بانه لو كان التكبير جزء لكان مستتبعا ولم يكن معنى لتحصيل
جزئيته به والعبارة شاهدة على عدم الجزئية وان اول الاجزاء هو القيام ونظير ذلك
اكثر في عبارات الاصحاب كما في الروضة التكبيرة نسبت الى الاحرام لان بها يحصل
الدخول في الصلوة ويحرم ما كان محللا قبلها من الكلام والاكل وغير ذلك ثم انه يجب
ان يكبر قائما فلو كبر قاعدا او هو اخذ في القيام او اتمه وهو هاوي الى الركوع كما قد
يتفق للماموم لم ينعقد صلوته لا لانه جزء من الصلوة فيجب فيه كما يجب فيها من القيام
والاستقبال والطهارة والستر لما عرفت من استحالة جزئيته لعدم كونه من الافعال
الواجبة في الصلوة بل الواجب هو الاحرام المتحصل به وهو صفة وصفته مترتبة على التكبيرة

والاهتمام عليه اشد من الركن بل لان الاحرام صفة في الصلوة والموصوف لا بد ان يتقدم
على الصفة ولو رتبة بان يكونا متقارنين في التحقق فلا بد ان يتحقق القيام حتى يقع
الاحرام عليه ويستحكم في الصلوتية واما الطهارة والاستقبال والستر فهي شروط ا
القيام وهو متقدم على التكبير فيقع قهرا حال الطهارة والاستقبال والستر وليست للتكبيرة
شرط وانما الشروط كلها للقيام وصورته ان يقول الله اكبر ولا يجزي غيره وان تضمن
الثناء على الله تعالى وقال ابو حنيفة تنعقد بكل اسم لله تعالى على وجه التعظيم كقوله الله اعظم
او اجل او الحمد لله او سبحان الله او لا اله الا الله فان الاثر الذي كوجب انما وضعت بعين
التكبير ولا يحصل بغيره فلا يجزي عكس الترتيب ايضا بان يقول اكبر الله او اضاف اكبر الى شيء
او قرنه بمن ولا يجوز الاخلال بحرف منه فلو حذف الراء او التشديد لم ينعقد وكذا لا يجوز
الزيادة بان يمد الهمزة في لفظة الجلالة او في لفظة اكبر الا كان استفهاما وكذا لا يجزي
الترجمة للعارف ولو لم يحسن العربية وجب عليه التعلم من باب المقدمة فان ضاق الوقت
ولم يتعلم كبر بما تيسر لغته وسقوط فرض التكبير محتمل كما ذهب اليه بعض الجمهور فان الالثغ
ينطق بما يتمكن منه والاخرس ينطق كما يتكلم فان لم يحسن التكلم يحرك لسانه في
التكلم ويشير باصبعه وهذا كيفية تكلمه وما رواه السكوني عن الصادق عليه السلام انه قال
تلبية الاخرس وتشهده وقرائة القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه
بيان لكيفية تكلم الاخرس لان تحريك اللسان كان واجبا مع النطق فلا يسقط
بالعجز عنه لقاعدة الميسور كما قيل ويستحب عند التكبير ان يرفع يديه الى حيال وجهه
اما استحباب رفع اليدين فلا اشكال فيه بل نقل عن علم الهدى انه اوجبه في تكبيرات
الصلوة كلها واختلف في حده فقال الشيخ ره يحاذي بيديه شحمتي اذنيه وقال ابن
ابي عقيل يرفعهما حذو منكبيه او حيال خديه ولا يجاوز بهما اذنيه والمستفاد من الاخبار
ان الاستحباب يتادى من حذو المنكبين الى شحمتي الاذنين ويكره التجاوز منهما
وروى عن منصور بن حازم انه قال رايت ابا عبد الله افتتح الصلوة فرفع يديه حيال
وجهه واستقبل القبلة وعن صفوان قال رايت الصادق عليه السلام اذا كبر في الصلوة يرفع يديه حتى تكاد تبلغ

التنبيه الثالث القيام وهو قد يطلق ويراد منه معناه الاصلي اعني مقابل القعود
كما يقال قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق ويراد منه معناه الكنائي وهذا يختلف بحسب
اختلاف الموارد مثل قولنا قامت الصلوة وقامت الحرب والمراد هو التهيؤ فان
التهيؤ للصلوة والحرب لا يكون الا بالقيام وقولنا قام من النوم والمراد الانتباه بعد
الغفلة عن القيام وكذا القيوم للامر وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية فان المراد هو
التصدي والمباشرة وهذا لا يكون الا بالقيام وهكذا قولنا قام عن السفر والمراد تركه
وعدم الارتحال فان السفر الذي هو عبارة عن طي المسافة يترك عند القيام لا محالة
والمبحوث هو المعنى الاصلي اي المقابل للقعود فنقول ان القيام اصل الصلوة فانها
في اللغة العطف والخضوع وهو حقيقة والعبادة عرفية وللاحاد عرفية معلومة
ويتحصل بامور مختلفة مثل وضع اليد على الصدر وغيرها الى الراس وانحناء الراس
والانحطاط على الارض وغير ذلك وقد جعل الله التطبيقة في الشرع ايضا حدود
والطبيعة انما هي التطبيقة الواقعية اعني الخضوع والخضوع الاعلى الاتم انما هو الخضوع
عند الله قانتا وهو انما يتحصل بالقيام في قباله متوجها اليه لا بساير الافعال وهو
المراد من قوله تعالى قوموا لله قانتين اي مصلين كما هو المفسر عن اهل الذكر عليهم
السلام والآية الشريفة تدل صريحا على ان الصلوة انما هو القيام لله قانتا والجار
متعلق بالقيام لا بالقنوت كما يتوهم ومعقد الكلام هذه الكيفية نفي في ان
تمثيل القيام لله على وجه التذلل هو الصلوة وقد ظهر من ذلك كله ان القيام اصل
الصلوة وليس فعلا منها في عداد ساير الافعال من القرائة والركوع والسجود
بل هو موضع الافعال وهو بمنزلة المحل للافعال الواقعة فيه والوجه في ذلك
ان القيام والقعود والاضطجاع من الافعال التي لا يخلو منها طبيعة الانسان
فان الانسان الحي المشتغل بشيء اما قائم او قاعد او مضطجع وكلما صدر منه فعل
فانما يقع في تلك الحالات فالعبد المكلف بالخضوع عند المولى لا يجاد فعل لا
اما ان يقوم او يقعد مثلا والخضوع هو ما يقع في تلك الحالات واما حين ١٥

الحالات وهي نفس الحضور وكيفيته وفعل الشخص هو ما يقع حال القيام مثلا
لا انه فعله وما يقع فيه فعله اخرى فالصلوة ايضا هو الحضور وهذه الرتب لايجاد بعض
الافعال من الركوع والسجود ومن الفطريات ان اول طريق الحضور عند المولى
هو القيام عنده كما في العبيد بالنسبة الى مواليهم فان لم يقدر على القيام فالقعود
والا فالاضطجاع والحضور التام انما هو القيام وهو وظيفة العبد ما لم يعجز عنه لانه
يلام ويعاقب لو اكتفى بالحضور وقعد من غير عجز وليس القعود بدلا من القيام
والاضطجاع بدلا من القعود كما قيل بل هذه مراتب الحضور مرتبة بالذات
ليس الترتيب مستندا الى الشارع كما عرفت وليست كالايماء بالنسبة الى الركوع بقي
هنا شيء وهو انا نعلم قطعا انه يمكن ان يكون طلب القيام على حد الفعلية كالو امر المولى
عبده بالقيام فقط والقيام في الصلوة مطلوب جزما لقوله تعالى قوموا لله قانتين
فيمكن ان يكون في عداد سائر الافعال ولم يظهر لنا خلافه فنحكم بالفعلية والجزئية
لكن ان المستفاد من الادلة انه ليس من الافعال بل هو كيفية لوقوع الافعال فيها
انها تقع حال القيام فان قولهم في النوافل صل ركعتين قاعدا او ركعة قائما وقوله تعالى الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم وقوله فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم اي مصلين
قائمين وقاعدين كما فسر به يدل على ان الصلوة غير القيام والقعود لان الحال هيئة
الفاعل حين فعله وكيفية صدور الفعل منه ومن المعلوم ان هيئة الفاعل غير فعله
كما في اضرب قائما او جاء راكبا فلا بد ان تكون الصلوة غير القيام وتكون فعلا واقعا حال القيام
والمراد منها في الادلة هو الركوع والسجود كما روي عن علي ع ان اول صلوة احدكم
الركوع ومعنى وقوع الركوع والسجود حال القيام ان يقعا من القائم فلو قعد ثم انتصب
للركوع منحنيا بطلت صلوته وكذا الوقوف بعده ثم يسجد فالساجد عن القيام قائم حين
السجدة حقيقة فانه ذات القعود الجامع للسجدة ليس اعراضا عن القيام بل هو فعل
واقع من اهل القيام كما ان قعود العبد عند مولاه لفعل حرب او لاطفاء نار ليس اعراضا
عن قيامه ولذا يجب عليه القيام بعد اتمام العمل بالتسرع الى الفور فقد تحصل مما ذكرنا ان

ص فانه يبهي البطلان ولا يلتزم
بان القيام خارج من الصلوة
فقط بل هو امر خارج معتبر فيها
القيام نفسه من الظهر صادق
ح

القيام ليس فعلا كالركوع والسجود فان قيل ان الادلة لا تنافي ان يكون شرطا او فعلا
مع جنبة الشرطية فانه كما يصح ان يقال صل متطهرا كذلك يصح صل قائما على كلا الاحتمالين
فكيف نقول انه اصل الصلوة وموقع الافعال قلنا لا يمكن الشرطية في القيام اصلا
لا المحضة ولا مع الفعلية والا لجاز الاكتفاء بمسماه بعد التكبير بان يقعد ويشتغل با
القراءة ثم يقوم فيركع ولجاز ان يقعد حال القنوت ثم يقوم فيركع فان الركن منه هو المسمى
مع انه لو كان فعلا وركنا لزم ان يلتزم بكون مجموع القيام من التكبير الى الركوع ركنا لكون
المجموع قياما واحدا غير منقسم الى الاجزاء فلا يصح صلوة ناسي القراءة او ابعاضها لفوات
بعض القيام المستلزم لفوات المجموع من حيث هو كذلك مع ان صلوته صحيحة بلا ريب
ولا وجه للالتزام بركنية القيام المتصل بالركوع لعدم الفرق بين المتصل با
لتكبير والمتصل بالركوع في انه لا يجوز الاخلال بكليهما لا عمدا ولا سهوا مع امكان انفصالهما
في قيام التكبير دون قيام الركوع فلا وجه لركنيته ولا منع لدى ما كانت النتيجة مسلمة عند
الكل من وجوب اتصال القيام بالركوع وغيره والمدرك غير معلوم فالتزم بركنية القيام
المتصل به مع كون القيام في اصل الانتصاب بعضه بالوجوب الركني وبعضه بالوجوب
الغير الركني كقيام القراءة وبعضه بالاستحباب كما في قيام القراءة كما نقل فالمدرك
في هذه النتائج المسلمة من عدم جواز القعود اصلا واعتبار اتصال القيام بالركوع هو
ما ذكرنا من ان اصل الصلوة هو الحضور باحدى من الكيفيات الثلاث وقد عرفت
ان الحضور التام انما هو القيام عند المولى وهو الوظيفة للقادر ما لم يعجز عنه فلا
يجوز له القعود اصلا لا بعد التكبير ولا حال القنوت ثم اعلم ان افعال الصلوة
على قسمين اما محضة في الفعلية وليس فيه جهة الوصفية اصلا كالقراءة فانها فعل محض
لكونها عبارة عن ايجاد الصوت وليس حالة في الشخص نعم ينتزع منه وصف عنواني
في الفاعل كالقارئ واما ذو جهتان جهة فعلية وجهة وصفية كالقيام والركوع و
السجود ويصح في كل واحد منها اعتبار جهة الفعلية دون الوصفية وبالعكس
وقد ذكرنا ان اعتبار القيام انما هو من جهة الوصفية دون الفعلية كما ان اعتبار

السجود من جهة الفعلية دون الوصفية فلو حصل القراءة سهوا من غير قصد
لا يكتفى به فان حركة اللسان ليس بمطلوب وانما المطلوب هو ايجاد الصوت وهذا
لا يتحقق الا بالقصد وكذا الركوع لا يجزي لو حصل قهرا كالمخلوق في هيئة الراكع
بل لا بد اما من الايماء او الزيادة من مقدار الركوع الحاصل واما القيام فلو حصل بالاكراه
والقهر يجتزي به فان المطلوب هو حالة القيام وهو حاصل ولا ينافي ذلك كونه محصلا للفعل
النفسي الذي هو فعل اختياري اعني الخضوع والتذلل فانه وان كان متحدا مع الفعل النفسي
لكونه كيفية الخضوع ونحوا من انحائه ونحو الشيء نفسه ومقتضى ذلك ان لا يكون الفعل
النفسي ايضا اختياريا لكن محصل قيام الصلوة وقصد الخضوع به انما هو باختيار المكلف
نعم لو كان اعتباره بلحاظ فعليته لا يجزي القيام القهري لعدم استناد ايجاده الى الشخص
وقد تبين مما ذكرناه ان للصلوة اطلاقات فانها قد يطلق ويراد منها مطلق الخضوع
كقولهم الطواف في البيت صلوة وقد يطلق ويراد منه الحضور على وجه الخضوع
وهذا الحضور قد يكون على وجه الوفود والنزول الى المولى وقد يكون على وجه القيام
منه فكل ما كان محصلا للخضوع فهو صلوة ومن هذا القبيل اطلاق الصلوة على الركوع
والسجود ولما كان الحضور بالقيام اول ما يخضع العبد لمولاه واكمل في الخضوع
من سائر العبادات فان كونها صلوة باعتبار كونها محصلة لمطلق الخضوع واما الحضور
١٢ القيام فهو نفس الصلوة وكنه الخضوع وهو كونه يجمع وجه القيام وليس اطلاق اسم الصلوة عليه ٢ مع وجه
باعتبار كونه محصلا للخضوع بل لكونه عين الخضوع وكونه كما عرفت ان الحضور عند المولى
اعني القيام عنده خضوع له ولذا اختص ذلك باسم الصلوة من سائر العبادات مع ان معنى
الصلوة موجود فيها جميعا ومعنى كون القيام اصل الصلوة انه هو الصلوة المقابلة للحج والصوم
وغيرهما من العبادات والركوع والسجود وغيرها افعال اعتبرت في الصلوة فان كل فعل لا بد
ان يقع في حال من الحالات الثلاث المذكورة ولو كان القيام ايضا فعلا لزم كون الشيء ظرفا
لنفسه وقد ظهر مما ذكرنا من كون القيام والقعود والاضطجاع مراتب للحضور مرتبة
بالذات لا بالبدلية المجعولة من قبل الشارع انه لو احرم قائما ثم عجز فقعد يجزي ذلك

الاحرام فان الصلوة هو الحضور المطلق والاحرام انما يتعلق بمغايرة الامر ان القيام
اول مراتب الحضور فاذا تعلق به الاحرام تعلق بالحضور ولو قعد بعد ذلك لا يخل
ما لو كان بدلا فانه يرد على الاحرام بفوات متعلقه الذي هو المبدل منه ثم ان القيام
مقابل للقعود لا محالة ولا ثالث بينهما وله درجات ومراتب فان المنحني الى حد لم يبلغ
ولم يبلغ حد الركوع والقيام الجامع للركوع والانحناء العرفي البالغ حد الركوع
قيام كله لبداهة ان الراكع قائم ولا يجوز لاحد ان يقول انه قاعد نعم ذلك كله قيام
ناقص والمرتبة الكاملة منه هو الاستقامة التي هي ضد الانحناء وليست مغايرة
للجامع بالركوع والتفاوت انما هو بالكمال والنقص والقيام المقابل للقعود
هو القيام اللابشرط الجامع للمنحني ولو لم يبلغ حد الراكع واذا عرفت ذلك فاعلم
انه ليس كلامهم رضوان الله عليهم في القيام الجامع للركوع فانه لا يسمونه قياما حتى
يقولوا بركنيته وكذا لا يلتزمون بلزومه من جواز المنحني منحنيا للركوع اذا قعد
سهوا قبله وجواز التكبير حال الركوع نسيانا فان ذات القيام محفوظة في كلا الحالين
والاستقامة لا فرق اجماعا على العمل بل كلامهم انما هو في المرتبة الكاملة منه اعني
الاستقامة فانهم لا يفهمون من القيام الا ذلك والاجماع انما وقع على ركنيته
وركنية ذلك القيام ولا ريب ان معقده هو المسمى منه ولذا يجوز الاكتفاء في
بالمتصل بالركوع وفي المنفرد اذا نسي القراءة ولا يبطل صلوة ناسي القراءة مع
فوات بعض القيام وليس كله من التكبير الى الركوع ركنا بالاجماع بل المهم
في اعتبار اتصال القيام بالركوع والقول بركنيته لحصول المسمى بقيام التكبير
فيجوز ان يقعد للقراءة والقنوت لو عمدا ويقوم للركوع منحنيا بلا استقامة
ولا يلتزم به احد والعجب من الشهيد ره حيث قال ان القيام تابع لما وقع
فيه فالقيام حال النية شرط كالنية وفي التكبيرة ركن وفي حال القراءة واجب
غير ركني وفي حال القنوت مستحب والمتصل بالركوع واجب ركني وفيه
ان هذا الكلام في غاية الاضطراب بحيث يكاد ان لا يكون له ترجمة تحت اللفظ

فانه ان اراد ان القيام فی هذه الاحوال متعدد فباطل فان القيام واحد بالبديهة ليس
القيام حال النية مغايرا للقيام حال القرائة بل هو الذی استمر وان اراد انه قيام
واحد موزع علی تلك الاحوال فاوضح بطلانا لان القيام امر بسيط غير قابل للانقسام
للانقسام مضافا الی انه لا داعی لهذا التفصيل لعدم امكان فوات الشرطية في القيام
القرائة او ابعاضها فانه امر بسيط فاستمر وقد لا يستمر مع نسيان القرائة لوجب فوات
الاستمرار فهو واصله محفوظ مع ان الركن عنده ايضا هو المسمى فلا وجه لركنية القيام
المتصل بالركوع لحصوله بالقيام حال التكبير هذا كله مضافا الی انه لا يمكن الزيادة
فی القيام كی يكون ركنا ويبطل الصلوة بها فان الزيادة عبارة عن تعدد الفعل و
المفروض انه قد اعتبر وصفا فالقيام فی الركعات قيام والقعود للسجدة والتشهد ثم
العود اليه قطع لاستمرار القيام وعود اليه وليس زيادة فی شیء وعلی ما ذكرنا من كون
القيام اصل الصلوة وشرطا فی الافعال يظهر وجه اتصال القيام بالركوع فانه اعتبر
فی جميع الافعال وفرعها عن القائم وانه لو انحنی مستقلا الی حد الركوع لستحب او مباح
مثل قتل حية او غيره من ضعف الظهر او معه او لاعطاء عصا الاعمی مثلا لا يصير للصلوة
لعدم خروجه عن القيام فی هذا الحد ولا العود عنه وهكذا لو فعل لسهو او فعل مباح ولو كان ركنا
لزم ان يبطل الصلوة فی جميع الصور المذكورة ولا يلتزم به احد وقد ظهر مما ذكرناه
من ان المطلوب فی الصلوة انما هو القيام لا الشرط الذی يتحقق بمجرد النهوض عن حالة
القعود ولو لم يبلغ حد الركوع ان قولهم بان القيام ركن قضية مجهولة الموضوع والحمول اما
الموضوع فلان القيام عندهم انما هو الاستقامة والانتصاب فقار الظهر وهو الركن عندهم
والقيام الجامع للركوع ليس مما عندهم فقيدته مع ان المقابل للقعود انما هو القيام لا الشرط
الجامع للركوع بل المتحقق بمجرد النهوض الذی به يتحقق الصدق ويزول الصدق الاخر ولذا
يطلق الاكراه فی العرف بهذا المقدار من القيام انه ان اريد ان القيام عبارة عن
الانتصاب الظهر وهو الذی يبطل الصلوة بالاخلال به عمدا وسهوا فلو فسد بالضرورة يتحقق
ذلك حال القعود ايضا فلا يبقی ح معنی لقوله فان عجز عن القيام قعد فان الانتصاب الظهر يحصل فی حال

العقود

ولكم حرج بالعلامة
فی التذكرة م

م الذی يجامع مع الركوع يلزم

العقود ايضا فلا معنی للعجز عنه وان اريد ان القيام هو ما ذكرناه انه الجامع للركوع وان
انتصاب الظهر من صفته ووصف معتبر فيه والركن هو مجموع الوصف والموصوف فلا يكون
ترك الوصف فی حال السهو فقيده مع ان القائل بركنية القيام لا يعقل منه الا الاستقامة
والانتصاب الظهر ان الغرض من الاركان التی هی من افعال الصلوة والانتصاب الظهر كيفية
فی القيام وليس فعلا من الافعال الواجبة فی الصلوة فلا معنی لكون المجموع ركنا وان
اريد ان القيام انما هو الجامع للركوع وان انتصاب الظهر واجب مستقل معتبر فی حال الفعل
لو حق سابق كما عرفت لانصراف الاطلاق الی الكامل من الشیء الا ان اللازم مع ذلك ان
لا يبطل الصلوة لو كبر سهوا حال الركوع وقرء الفاتحة فيه من غير ان يستقيم لحصول ذات
القيام ولا تضر فوات مرتبة منه اعنی الاستقامة لو جوبه فی حال العمل ولا يلتزم به القائل
بالركنية هذا حال الموضوع وهو كما تری غير مبين عندهم مع ان القضية مجمع عليها واما المحمول
فلان القيام لو كان ركنا لم يشكل سائر الاركان لا محالة فكان الركن من الركوع هو المسمی
ويبطل بمجرد زيادة المسمی منه والباقی شرط الذكر وكذا السجود فلا بد ان يكون القيام ايضا
كذلك لعدم الفرق بين الاركان فلا معنی ح لاختصاص الركنية بالقيام المتصل بالركوع لتحققها
بتحقق المسمی حال التكبير مع ان القيام حال التكبير لا يعتد به لوقوع حال التكبير او القرائة
او بالاتصال بالركوع فلا وجه لاختصاصه بالاتصال بالركوع فلا معنی له الا ان يكون الغرض مجرد التعريف
والعجب ممن ارتقی ما صنعه الشهيد الثانی من توزيع القيام علی الواجب والندب والركن
والتردد كما فی حال النية لتردده بين الشرط والجزء فان الامر الواحد البسيط لا يمكن
اختلافه باختلاف ما يقع فيه مع انه لا فرق بين القيام والركوع فلا بد ان يفصل فيه ايضا
ويقال ان الركن منه هو المسمی لبطلان الصلوة بزيادته ونقيصته والركوع حال الذكر الواجب
واجب غير ركنی لعدم بطلانها عند فواته بفوات الذكر الواجب وفی حال الذكر المستحب
مستحب فوجه التفصيل هناك ان كان صحة الصلوة مع نسيان القرائة فالركوع ايضا كذلك لصحتها
مع نسيانه ذكره مع انه لا يقول بالتفصيل هنا قطعا ولو سلم التوزيع فلا معنی ايضا لركنية
القيام المتصل بالركوع فان الركن هو المسمی دون حصل وبالجملة فليس للقيام المتصل بالركوع

م ولو لم يعتبر الذكر اصلا

يحصل بعد فرض صحة وركنية القيام مع انهم معرضون بعدم بطلان الزيادة والنقيصة فيه الا مع القرائة
بالركوع وهو يستغنی عن اسناد الابطال اليه كما فی الروضة ثم ان الرتبة فی حال الاختيار بين القيام
والقعود والاضطجاع انما هو فی النوافل لجواز القعود فی النوافل مع الاختيار وهی بينها ترتيب
بينها فلا وجه لاختصاص ركنية القيام بالنوافل كما قيل انه ركن فی النوافل مع العقيدة فان هذا الكلام
يظهر ان القيام فی النوافل ايضا واجب الا انه ليس بركن مع انه ليس بواجب كی يحتاج الی نفی
الركنية كان نفی الركنية باعتقاد الظاهر الاوضح فان جميع الاركان كذلك فانه مع الجواز الاضطرار
ليس بمكلف بالاتيان بالاجزاء الركنية مع انه لا معنی للقيام فيها ذلك بل الركوع والسجود ايضا
كذلك والحاصل انه لو كان القيام ركنا فلا محالة من ان يلتزم بان الركن هو المسمی لبداهة بطلان
ركنية القيام المتصل بالركوع كما عرفت فلا بد ان يلتزم ح بانه يجوز القعود بعد تحقق
المسمی ستة فيتمرد حال القعود ثم يقوم للركوع منحنيا فان المستفاد من الادلة مع ذلك
انما هو وجوب القيام الركنی وليس فيها ما يدل علی وجوبه حال القرائة كی يكون واجبا غير ركنی
مع انه فی جميع الصلوة قيام واحد مستمر الی الان يدعی انه وان كان فی نفسه فعلا لكنه
شرط بالنسبة الی سائر الافعال بمعنی انه اعتبر فی القرائة والركوع والسجود ان تقع من القائم
وهو مجرد دعوی لا دليل عليه اصلا فان غاية الامر ان يستفاد الركنية من الادلة سواء
جهة الشرطية زيادة مع ذلك فلا يستفاد منها والقرائة ليست مثل ذكر الركوع والسجود حتی تكون
تبعا للقيام ومن ادله كان ذكرهما كذلك فليس فعلا مستقلا كنفس الركوع وان كانت ركنية
صفته بالنسبة الی سائر الافعال ويسهل مع ذلك عدها القرائة فعلا مستقلا فی عداد سائر
الافعال كما يقال ان من افعالها القيام والقرائة والركوع مثلا ولا بد ان يكون فی عداد سائر الاركان
فتبين ان هذه الفروع المسلمة عند الجميع لا دليل لها الا ما ذكرناه من ان اعتبار القيام
فی الصلوة من حيث الوصفية فاعتبر فيه انه يعمل ان تقع من القائم بل نقول يمكن دعوی
الاجماع علی ذلك فان كلام المسلمة ليست بحرة عندهم كی يتفق مع خلاف واحد فانهم عقلوا
من جهة الوصفية بالكلية فلذا كانت المسئلة محررة لكان الاتفاق مع ما ذكرناه كالمسئلة مع ذلك
الراسخ بان الوصفية من اعتبار القيام المتصل بالركوع واعتباره بعد وكون القرائة حال القيام

اما غير ذلك

اما غير ذلك ولا بد لتوضيح المقال من التعرض لبعض الاقوال الصادرة من بعض العلماء
الفحول فنقول قال فی الجواهر الواجب الثالث من افعال الصلوة كتابا وسنة متواترة
واجماعا بقسميه القيام واحتمال شرطية القيام من اجزاء الصلوة لانه يستقبل الی الكلمات
فلا وجوب له الا هو ينافی مخالف لظاهر بعض النصوص وسائر الفتاوی والاجماعات
المحكية والاركان ربما يستهل له بعض الشواهد وكيف كان فالا ركن فی كل ركعة من ركعات
الصلوة مع القدرة من اخل به فيها بان لم يأت به عمدا او سهوا بطلت صلوته اجماعا محصلا
ومنقولا مستفيضا ومتواترا وهو الحجة فی الخروج عن اطلاق ما دل علی اغتفار السهو فی
الصلوة من قوله لا يعيد من انتفی الخلل والنسيان المحمول علی اقرب المجازات الحقيقة
الرفع وهو انه ثم والفساد وقاعدة اولوية الاتيان بالعذر فلا يغلب عليه التی ورد فيها انه
يفتح منها الف باب وقوله لا تعاد الصلوة الا من خمس ان لم نقل باعتبار الانحناء
من القيام فی مسمی الركوع بالظاهر الا فی القرينة والا فلا حاجة الی التقييد كما عرفت فلا يعلم
ذلك مع كل حال حزوزة بعدة نسيان القيام دون الركوع بعدة لا تحمل عليها الغفل
المزبور فلعل ترك ذكر القيام فيه لذلك مع ان التعارض بين ما دل علی اعتبار
القيام فی الصلوة فی مثل قوله من لم يقم صلبه فی الصلوة فلا صلوة له ونحوه وبين الادلة كان
الاستفهامية فی تعارض العموم من وجه ان الاصل طهور يعضد هذه الادلة فی العمل مع المانع
ولا ريب فی ترجيح المقام لان الادلة اقوی واكثر والاجماعات وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء
بعض اجزائه وغير ذلك انتهی كلامه اعلی الله فی الفردوس مقامه فقوله الواجب
الثالث الخ اقول ان هذا الكلام منه قدس سره مبنی علی ان القيام فعل له محاله و
لا احتمال فيه للشرطية اصلا فقوله واحتمال الشرطية ينافی لظاهر بعض النصوص
منافی لا جزم به فی اول كلامه ويم ظهر منه تا قطع به مع ان احتمال الشرطية مع ما ذكره
مخالف للكتاب والسنة المتواترة فلا وجه للاقتصار علی مخالفة بعض النصوص وايضا قوله
وكيف كان فالا ركنية لو ردها فی امر القيام بل هو شرط او فعل فكانه يقول ان القيام مع

أي حال شرطا كان أو فعلاً ركناً في الصلوة قوله فيفوت ركن مع القدرة الخ فيه أنه لا يشتبه
في أن القيام مثل القعود والاضطجاع فكما أنه لا يخطر بخاطر أحد كونهما فعلا كذلك القيام
فلا وجه لتخصيص القيام بالركنية دون القعود فإنه أيضا لا يجوز الإخلال به عمدا أو سهوا
والحاصل أن القيام والقعود والاضطجاع من الأفعال التي لا تتمكن تطبيقه منها
ولا الاعتدال على أداء سائر الأفعال كالأكل والشرب والركوع والسجود وهكذا أقول
لعل المقصود من قولنا أن القيام ليس فعلا وهو أن اعتباره في الصلوة ليس كاعتبار
الركوع والسجود فإن اعتبارهما فيها لأن يتحصل ويتحقق بهما الأمر القلبي أي الخضوع
والتذلل كما أنهما يتحقق تلك الحيثية في العرف من العبيد بالنسبة إلى مواليهم أو من
العزاء إلى العز بخلاف القيام فإن اعتباره ليس لتحصيل الأمر القلبي بل لكونه كيفية الحق
المطلوب من المكلف في الصلوة وأولى درجة منه فإنا قد ذكرنا أن المطلوب أولا إنما
هو الخضوع عند المولى ليوقع بعده بعض الأفعال التي تتحقق بها التعظيم فأول مرتبة الخ
من الخضوع إنما هو القيام ثم القعود ثم الاضطجاع فالقيام ح إنما هو نفس الخضوع
لا أنه علة لتحصيل التعظيم كما أن الركوع والسجود كذلك فاعتبار القيام ليس لأجل
المحصلية للخضوع وإن كان نفس الخضوع عند المولى تخضعا وتذللا له وإن شئت
اتضاح ذلك فلاحظ الخضوع عند السلطان فإن القيام في قباله ليس فعلا إنما
هو نفس الخضوع والفعل هو الذي يقع بعده من رفع اللبس من الرأس أو وضع اليد
على الجبهة أو الصدر وهكذا ولا أقول إن القيام لا يصلح للمحصلية فإنه قد يتحقق به
الإكرام كالورود واحد على الشخص وإنما الكلام في القيام الخضوعي وقد تبين مما
ذكرنا حال القضية المذكورة من قوله فيفوت ركن مع القدرة ولا حاجة إلى الإعادة كما أنه
تبين أن ما لا يجوز الإخلال به عمدا أو سهوا إنما هو القيام المقابل للقعود الحاصل بالركوع
القيام أن انتصاب الظهر واجب مستقل حال الحمد لا يبطل تركه سهوا إذا كان ذات
القيام محفوظا فإن المستفاد من قوله فيفوت ركن الخ أن الركن إنما هو القيام الذي يستقل

بجرد

مجرد النهوض الى... ووجوب الاستقامة لكن إنما يعرف الإطلاق فإنما الرتبة الكاملة منه
مع فوات تلك الرتبة لا يفوت الأحكام مع بقاء الأصل فإنما نتبين أن القيام وهيأته
فالموضوع في الأدلة هو القيام المطلق لكنه ليس مطلوبا على إطلاقه وإنما المطلوب هو الرتبة الكاملة
فالطلب المتعلق بالقيام يتقيد بتلك الرتبة مع زوال القيد لا الحكم بزوال الموضوع بالكلية فإن
مرتبة القيد مشكوكة فاحتمال سقوطه لا إهمال به بحيث يزول بزواله الموضوع مدفوع بالأصل
فالسهو ولكن حال الركوع صحت صلوته ولا يتعين في الاستقامة الذي هو المراد من القيام
المتصل بالركوع وتظير ذلك كثير في الفقه فإنه قد يزول القيد مع بقاء الأصل كما لو اشترى
عبدا كاتبا فظهر عدمه أو بالعكس فإنه لا يبطل البيع وإنما يوجب الخيار لأن الكاتب
والكاتبية ليس مقوما في الحيوان لعدم الاهتمام بها في نوع كل حيوان وإنما يعقد عليه
في المواد المستقلة فإنه إذا لا يصح المعيبة في المبيع وهذا إنما يوجب زوال اللزوم دون
البطلان بخلاف الإنسان فإنما مقومات في مسألة الاهتمام بها فيه بحيث يعد العبد والجارية
كالإنسان والحيوان ولذا لو اشترى عبدا أو ظهر جارية بطل البيع أساسا قوله وهو الحجة في الخروج الخ
وفيه أن من المعلوم الواضح أن النبوي الشريف إنما يدل على ارتفاع الإثم لكون النسيان
عذرا فلو صلى أحد بدون الطهارة ولم يتذكر أصلا فلا إثم عليه وإن كان عمله فاسدا ولذا لو
تذكر يجب عليه الإعادة بالضرورة فلا دلالة فيها على ارتفاع الفعل أصلا والنبوي يدل على الرفع
بالإثم من العمل ولكان حقا فقوله فقوله وقاعدة أو لقوله التكرار بالعذر الخ وفيه أن القاعدة
أجنبية عن إثبات ما سامه ره كأن المراد منها أن من طرأ عليه من قبل الله عز وجل ما
لم يتمكن به مع امتثال الواجب كالمرض والعمى والعرج لا إثم عليه أو الحج بالأعلى أو أما النسيان
فليس مما غلب الله عليه والأفلا فرق بين القيام وتمام الصلوة فلو دلت القاعدة
على سقوط القيام بالنسيان لدلت على سقوط مجموع الصلوة كما به وبطلانه خفي على البيان
والفتاح الغرباب منه واضح فإنه يعلم منه أن كل ما هو واجب مع العذر لا بأس في تركه
عند العجز مثل وجوب التلفظ بالتكبيرة فإنه إنما يجب مع التمكن ومع العجز يكفي التعقد
القلبي وهكذا القيام بالنسبة إلى القعود وهو بالنسبة إلى الاضطجاع إلى غير ذلك

قوله ويؤيده أنه لا تعاد الصلوة إلا من خمسة الخ أقول يشهد على أن القيام ليس من الأجزاء الركنية
وإلا فلا وجه لترك ذكره في عداد الأفعال فالرواية شاهد صدق على ما سمعت من كون القيام محل
الصلوة وموقع الأفعال ولذا لم يذكر فيها لأن إطلاق الرواية يدل على أن القيام ليس جزءا ركنيا
لعدم ذكره في عداد الأركان ويخرج عنه بالإجماع قوله على أن التعارض الخ وأنت خبير بأنه
لا يخطر التعارض في المقام بخاطر بشر فإنه لا تعرض للأخبار المذكورة لحال القيام وليس
بينها إطلاق أصلا مع أن قوله ع من لم يقم صلبه الخ ليس من أدلة اعتبار القيام فإن إقامة الصلب
يستحب في المرتبة الكاملة من القيام أي الاستقامة ولا دليل لها بالقيام لتحققها حال القعود
أيضا ولو سلم فلا معنى لترجيح المقام لأقلية أفراده ولست أدري كيف يكون أقلية الأفراد مرجحا
وما معنى الترجيح به والعجب من ذلك الترجيح بقاعدة انتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه
فإنها ليست بقاعدة بل ليس لها معنى محصل لأنه إن أريد من انتفاء المركب بانتفاء بعض
أجزائه انتفاؤه من حيث أنه مركب فلا اختصاص لذلك بالأجزاء الركنية بل الجزء الغير
الركني أيضا كذلك فلا يصلح للترجيح من تلك الجهة وإطلاق القاعدة عليها ح كإطلاقها على كون
الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين وإن أريد انتفاء الحكم المتعلق بالمركب
بانتفاء بعض أجزائه فهو أيضا ممنوع على إطلاقه لاختصاصه بالجزء الذي علم شدة الاهتمام
به بحيث ينتفي بانتفائه الحكم المتعلق بالكل مطلقا لا في كل جزء بتلك المثابة واحتمال كونه بهذه المثابة
مدفوع بالأصل هذه حال الكلمات المذكورة فتحصل مما ذكرناه كله أن إطلاق الركن
على القيام غلط واضح لعدم تعقل الزيادة والنقيصة فيه فإن الإخلال به إنما يكون بأن
يصلي قاعدا أو نحوه وليس إخلالا بالقيام مع بقاء سائر الأجزاء فإن ذلك ترك للصلوة
رأسا وإتيان بصلوة أخرى فإنه الأجزاء إنما ليست في وظيفة له وأما الزيادة فغير متعقل
نقصها لو تعقل لا يبطل بها فإن الركن منه هو المتصل بالركوع ومعه يستند البطلان إليه
وقد عرفت أنه لا يعقل الزيادة فيما ليس له النقيصة فلا معنى لركنية القيام أصلا ولعل أساس
ثم إنهم عرفوا الركن بأنه ما يبطل العمل بزيادته ونقصانه وهذا كما ترى تعريف
الشيء بوسمه فإن بطلان العمل بها حكم الركن لا نفسه مع أن الغرض تعريف

حقيقة

حقيقة الركن وكشف ماهيته وخواصه التي لا يكون معرفا لحقيقته فإن معرف
الشيء ما يفيد تصور كنهه ومعرفة حقيقته كما في تعريف الإنسان بالحيوان الناطق
فعلى الفقيه أن يبين حقيقة الركن وإن لم يعرف معناه فإن لفظه لم يقع في النص
كي يحتاج إلى فهم معناه بل الظاهر أن الشيخ قده اصطلح على تسمية الجزء الذي يكون
منزلته في المركب الخارجي منزلة الفصل من المركب العقلي بالركن فكما أنه ينعدم
النوع بانعدام الفصل لا محالة وكذا بزيادته لو تصورت وهكذا الجزء الخارجي التي
تلك المنزلة فتعين بيان الحقيقة يعلم الحكم المذكور لا محالة وبهذا أراد الفقهاء من
كلا اطلاقي لفظ الركن وأما إطلاقه على ما لا يبطل العمل بزيادته وإن كان يبطل بنقيصته
عمدا أو سهوا فإنما هو اشتباه في مصداق الركن ناشئ من أن ذلك أيضا ركن وإن له
اصطلاحين ولذا اشتهر بين مراديهم كلا إطلاقيه ما يبطل العمل بزيادته ولقد ظهر مما
حققناه من كون القيام وصفا معتبرا في وقوع سائر الأفعال فيه أنه لا يجب القيام الاختيار
بل يجوز اختيار أن يقوم بالمعاون بأن يعتمد على شخص يعتمد عليه أو يعتمد على الجدار أو
العصى فإن المطلوب حاصل وهو الوصف فإن المصلي هو القائم ولو بالمعاون ولا بأس
به ولذا روى علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل هل
يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير
مرض ولا علة فقال نعم لا بأس وكذا روى سعيد بن يسار وعبد الله بن بكير عن الصادق ع
وما روي عن الصادق ع من قوله لا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون
مريضا محمول على الكراهة كما في الوسائل فإن الأخبار المذكورة نص في جواز الاستناد
مع كونه مطابقا للأصل ثم مقتضى القول بالركنية ووجوب الاستقلال فيه أن
الفعل لا يمكن أن يستند إلى ما عداه فالمعتمد على الشيء بحيث لو رفع الشيء لسقط
ليس قائما بنفسه وأما الحكم بوجوب التوكؤ على الرجلين معا فليس مقتضيا لذلك ...
النبي فلا وجه للحكم به ولذا روى محمد بن أبي حمزة عن أبيه قال رأيت علي بن الحسين

في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي فاطال الصلوة حتى جعل يتوكأ على رجله اليمنى مرة وعلى رجله اليسرى
الحديث وعن ابي بصير عن ابي جعفر عم في حديث قال كان رسول الله صم يقوم على اطراف
اصابع رجليه فانزل الله سبحانه طه ما انزلنا عليك القرآن لتشقى وروى عبد الله بن بكير
عن ابي عبد الله عم قال ان رسول الله صم بعد ما عظم او بعد ما ثقل كان يصلي وهو قائم ورفع احدى
رجليه حتى انزل الله سبحانه طه الآية فوضعها والاعتماد على الرجل الواحد اكمل في الخضوع
وليس في الآية دلالة على وجوب القيام مع الاعتماد وان كان هو الافضل فيه وعلى الاول لو
افتقر مع القيام بحيث لو قرأ قائما لا يتمكن من الركوع عنه فهل يجب القيام فيقرأ فيه ثم يجلس ويركع
جالسا او يجلس من اول الامر ثم يقوم حتى يصل ما يقدر عليه ثم يركع عن قيام فلا اشكال في عدم جواز
الجلوس لعدم تبدل الوظيفة اليه في اول الامر لما عرفت انه انما كان مع القيام لا يتمكن من
الركوع والسجود لعدم امتناعهما مع الجلوس وانما الاشكال في تقديم القيام او الركوع والسجود
وجهان ومقتضى ما بنيناه عليه من كون القيام اصل الصلوة وانه لا يعدل عنه مع التمكن
تقديم القيام فيومي للركوع والسجود ويشكل ذلك مع الركنية بل مقتضاه وجوب الجلوس
فان فوت الركن الواحد اهون من فوات الركنين بل ليس في ركن فائت فان الركن من
القيام هو المتصل بالركوع والمفروض انه لا يتمكن من الركوع التخطيطي مع القيام ولا يجاد
ليس ركن بما انما هو امر اجنبي منه فعل بل لا احتياط يا وله الا بل لوجوب الجلوس في
الفرع الاول لمدارك القيام المتصل بالركوع فان الامر يتقدم القيام في تلك الصورة
لا وجه له اصلا الثالث انه لو عجز عن القيام وتمكن من المشي فهل يجب القعود او المشي
قولان احدهما انه يقدم القيام ما لا كما في المدارك والاخر وجوب المشي كما في التذكرة
ومقتضى ما ذكرناه تقديم المشي لحصول القيام المقابل للقعود معه فانه لا ما انه زوال
وصف من القيام وهو الوقوف ولا يترك لاجله الاصل الا انه يشكل ذلك من جهة
ان القيام يقابل بالمشي ايضا فانه يقال للماشي اذا اسرع وقوفه اقم يعني لا تمش ويقال اقام
في البلد يعني ترك المشي في السفر ولم يرتحل فالاقامة مقابل الارتحال الى مكان بعيد
الارتحال اليه فقولنا اقام في البلد يعني ترك المشي للسفر وان كان ماشيا الى موضع

المسافر

السفر قليلا فالاقامة ترك المشي بالنسبة الى ما اريد المشي اليه وان كان ماشيا الى موضع
اخر ومن المعلوم ان ذلك التقابل لا يمكن ان يكون بمقابل الحيثية كان تقابله لانتقال
للانحناء ليس بمقابل حيثية الاستقلال فان نفي الحيثيات معان حاصلة فترك المشي وعدم
الاعوجاج لا يمكن ان يكون معنى الاقوال والاستقلال فلا بد ان يكون التقابل في بعض
المادة بمعنى المادة وحدها مع قطع النظر عن الهيئة ليست مقابلة للارتحال والانحناء بل
ذلك ان التقابل انما هو في المعنى الكنائي للاقوال والاستقلال فان نفي الحيثية في
الاستقلال عبارة عن الانحناء بالمادة والانحناء والانحناء بالقيام عبارة عن تكليله
فيلزمه الاستواء المقابل للانحناء ولهذا صار للاستقامة كناية عن مطلق الاستواء
فصح استعماله فيما ليس فيه قيام اصلا كالصراط المستقيم فالاستقامة مقابلة للانحناء
باعتبار استلزامه ما يقابله اعني الاستواء ومعناها في الاقوال عبارة عن انتساب
نسبة الحدث الى الفاعل كما في اكرم فان الاقامة ايكل مع انتساب نسبة الحب والى
فاعل ما يقتضيان الهيئة تكلفا نعني الهيئة والمادة على الحل فالحل ان كان هو نفس كما في اقامه
مقابل افعل فتكون ح كما هو الغالب في تلك الهيئة وان كان نفس الفاعل كما في مثل
اقام في المكان مقابل الارتحال فتكون ح لازما اذا عرفت ذلك فاعلم ان القيام
يقع على قسمين تارة تكون مقدمة وتوطئة لفعل اخر ولا يكون مقصودا بالاصالة
وهو الغالب في القيام فان اكثر الافعال لا يتحقق الا بالقيام ولهذا صار كناية عن الاتيان
والتصدي كما في مثل اذا قمتم الى الصلوة الآية وقام الى الحرب كان القعود لا يكون
كناية عن الاعراض فان ترك الافعال غالبا انما هو بالقعود فيقال قعد عن الحرب
اي اعرض عنه وقد يكون مطلوبا باستقلاله ومقصودا بالاصالة من غير ان يكون مقدمة
لفعل فيستلزم ح ترك الافعال وبهذا الاعتبار صار كناية عن الوقوف وترك المشي فيقال
للتارك المشي للسفر او لغيره انه اقام ومن هنا ظهر ان تقابل الاقامة للارتحال باعتبار المعنى
الكنائي المقابل له وليس في نفس القيام تقابل لشيء من هذه الامور فالقيام ليس مقابلا
للمشي وانما الاقامة مقابلة للارتحال باعتبار المعنى الكنائي فمع هذا فان الكلام في اعتبار القيام

في الصلوة من باب المقدمة فلا اشكال في تقديم المشي على القعود وقد تبين خلافه فانه
قد اتضح ان القيام في نفس الصلوة هو المطلوب بالذات ومقصود بالاصالة وليس الغرض
من القيام فيها الوصول الى مطلوب اخر فان المطلوب من المصلي هو الخضوع عند المولى
والقيام عنده فان الخضوع لا يكون الا بالوقوف والقيام اول مرتبة منه فاصل الصلوة هو
الوقوف قائما مع وصف الخضوع والقيام خضوع قيمي والوقوف خضوع لكونه من تبعات الخضوع
فاذا تعذر الوقوف فلا ينفع مجرد القيام ولو في حال المشي لعدم كونه مطلوبا من اول الامر
وانما المطلوب نفس الوقوف فاذا تعذر في حال القيام تبدل الوظيفة الى القعود
فانه مرتبة ثانية من الوقوف فالوظيفة في الصورة المفروضة هي الصلوة قاعدا فلا
للحكم بتقديم القيام فيها كما في التذكرة ولا يقال ان النافلة يجوز المشي فيها اختيارا غاية الامر
ان لا يجوز في الفريضة اختيارا لا انه لا يجوز فيها اصلا لانا نقول انه لا يجوز فيها ايضا اختيارا
وانما ان رخص تركل هناك ما ليس بعذر من له العذر توسعة للمكلف لعدم اهتمامه بالنافلة مثل
الفريضة فلا يلتبس لو عجز عن الوقوف مطلقا في القيام والقعود ودار الامر بين القيام
ماشيا او القعود كذلك فلا اشكال في تقديم القيام ح فانه وان زال اصل الخضوع اعني الوقوف
الا ان القيام اقرب اليه من القعود كما هو واضح لمن له ادنى خبرة بالفقه ونعلم من الادلة
اهتمام الشرع بالصلوة بحيث لا يسقط اصلا حتى اكتفى بالاشارة بعقد القلب فالاقرب الى
الخضوع هو المتعين والقيام اقرب اليه من القعود ماشيا او الوقوف مطلقا الرابع القراءة
قال في التذكرة القراءة واجبة في الصلوة وشرط فيها عند علمائنا اجمع وبه قال عامة العلماء
الا ما نقل عن الحسن بن صالح بن حي وابن علية والاصم فانهم قالوا باستحبابها لنا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وليس واجبا في غير الصلوة فيجب فيها اجماعا انتهى اقول
اطلاق الشرط على القراءة التي هي جزء من الصلوة باتفاقهم باعتبار انها ليست من مقومات
الذات فكأنها امر خارج منها معتبرة فيها والآية لا دلالة فيها على وجوب القراءة في الصلوة لعدم
الدليل من الخارج على ارادة الوجوب من الصيغة مع انها لا يدل على كون القراءة في الصلوة
وانما هي مثل سائر الآيات فلا يفهم منه الا مطلق الرجحان في غير الصلوة فلا وجه للاستدلال

بالآية

بالآية على وجوب القراءة ثم قال وتتعين الفاتحة في كل فريضة ثنائية وفي الاوليين من الرباعية
والثلاثية وذلك ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عم انه قال امر الناس بالقراءة
في الصلوة لئلا يكون القرآن مهجورا مضيعا وليكون محفوظا مدروسا ولا يضمحل ولا يجهل وانما
بدئ بالحمد في كل قراءة دون سائر السور لانه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير
والحكمة ما جمع في سورة الحمد وذلك ان قوله عز وجل الحمد لله اداء لما اوجب الله على خلقه
من الشكر الحديث وقال الرضا عم انما جعل القراءة في الركعتين الاوليين والتسبيح في الاخيرتين
للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه رسول الله صم وبهذه الرواية كما ترى تدل على
تعين الفاتحة من حيث القراءة الا انها لا تدل على الوجوب ولذا لم يستدل بها الله قال بالآية
الدالة على تعين الفاتحة على وجوب القراءة ثم قال فيه وقيل تجب الفاتحة في النافلة ايضا الاقوى
عندي عدم الوجوب خلافا للشافعي عملا بالاصل ومقتضى ذلك عدم وجوبها في الفريضة
ايضا فان وجوبها في الفريضة عبارة عن كونها جزءا من الصلوة وان ماهيتها مؤلفة منها
ومن سائر الاجزاء والماهية متحدة في الفريضة والنافلة بالضرورة والوجوب الطلبي لا يعقل
ان يغير الماهية وكيف كان فلا اشكال في تعين الفاتحة وقال ابو حنيفة اي شيء قرأ
اجزأه لان النبي صم قال للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ولان الفاتحة كغيرها في
جميع الاحكام فكذا الصلوة والرواية ثم اقرأ بام القرآن وما شاء الله ان تقرأ فان في كون
التساوي ممنوع للاجماع على اسانه من ترك الفاتحة دون غيرها ثم ان المستفاد من بعض
الكلمات ان الواجب مطلق القراءة او سبع آيات من القرآن والحمد بدل من الجنس
ويرده انه لو كان الواجب هو مطلق القراءة او سبع آيات فلا معنى لوجوب الترتيب بين
الآيات لحصول الغرض في قراءة سبع آيات كيف ما اتفق مع ان الترتيب
واجب بالضرورة ويجب ان تقرأ الفاتحة بالعربية ولا يجزي مرادفها سواء احسن قراءتها
بالعربية او لا فان ترجمة القرآن ليست بقرآن كما ان ترجمة الشعر ليست بشعر ولا يجوز
ان يخل بحرف منها عمدا حتى التشديد وهي اربع عشرة شدة في الفاتحة مع البسملة
فان المسقط شدة ثم يعلم حرفين فشدة راء الرحمن ودال الدين وانما يقام اللام

فلو اخل بحرف بغير الكلمة غلطاً لخروجها عن العربية وقد يصح تلك الادغام بان يقول في
مثل مقامه دوان لم يغير المعنى لخروج الكلام عن العربية ايضاً واما المد متصلاً كان او منفصلاً
وكذا الغنة والادغام في كلمتين وصفات القرائة من الهمس والجهر والاستعلاء والاطباق
الاعتناء بذلك فهذه ليست بواجبة لرجوعها الى اللهجة والناس لما امروا بالعربية لا باللهجة العرب
بل ربما يورث ذلك بطلان الصلوة كما هو معلوم مما من قرائة بعض العجم واما الاعراب فان
كان مغيراً للمعنى ككسر كاف اياك وضم تاء انعمت فلا يجوز الاخلال به للاخلال بمعنى اللفظ
وان لم يغير المعنى كان نصب الله في الحمد لله مثلاً او رفعه فلا يغير الاخلال به لعدم وجوب ذلك
الاعراب لعدم كون اللفظ غلطاً بالاخلال كما ثبت التفصيل في علم الاصول كما في بعض مسائله
ثم اعلم ان المراد بالاعراب ما وافق العربية فيشمل حركات البناء ايضاً ويجب فيه الاجتهاد
او التقليد ولا يجوز متابعة القراء السبعة فضلاً عن العشرة فان لبعض القراءة حيث جوزوا قرائة
العشرة فان قرائتهم ايضاً كان عن اجتهاد كما يشهد عليه انه قد يقابل قرائتهم مع قرائة النبي صلى الله عليه وسلم
واما ما نقل من تواتر القراءات السبع فلا وجه له فانه لا معنى لاختصاص التواتر بواحد دون واحد
فلو كان هناك تواتر لاطلع عليه الجميع مع انه لا معنى ح لانتساب القرائة الى احد القراء فيلزم انه لا
متواتر من القراءات فلا معنى لمتابعة القراء اصلاً فان متابعتهم اما في الاعراب او في مواد
الكلمات مثل كون مالك بالالف او الفتح وقوله تعهدون خفف وضبطها حسان بصيغة المفرد
او الجمع او الايات او السور وقد عرفت ان الاعراب يجب الرجوع فيه الى العربية واما
المواد فالمرجع فيها هو الاخبار الصادرة من اهل الذكر عليهم السلام في تفاسير الكلمات
فان لم يكن فالمرجع نفس الشخص ولا طريق للقراء الى الاطلاع على مواد الكلمات الا انه اجتهاد
واما الايات والسور فلعلها ايضاً مضبوطة في الاخبار والتفاسير مع انه يعلم ايضاً من وضع
القران ما ليس منه والمراد في معرفة الايات والسور ايضاً مثل سائر الناس فالرجوع
اليهم باطل وقد علم انه قد وقع الخطاء في الناس فاما ذلك في الايات الحرفية ولنه
يجب تلاوتها بتلك الكيفية لا اصل القران بان يقرء قوله صراط على مستقيم بفتح
اللام لا بالكسر كما هو اصل وكذا ما قد قدم ان على الجمع دون انه فان الحمد عليه جمع قوله

فالمراد

من الناسخ
فالمراد انما هو المرتبون وليس الحديث معنا لقرائة القراء كما يتوهم مسئلة قال في مجمع البيان
اتفق اصحابنا ان البسملة اية من سورة الحمد ومن كل سورة ولا خلاف في انها بعض اية من سورة
النمل وقال ابو حنيفة ومالك انها ليست من القران الا في سورة النمل وقال ابو الحسن الكرخي انها
اية في سكانها ليست من السورة والحق انها اية من القران في حد نفسها ووجبت في الحمد وفي
كل سورة مشروط عند التلاوة اما كونها اية مستقلة فانها كلام منزل على وجه الاعجاز واما وجوبها
في اول كل سورة شرط فلكونها منزلة مع كل سورة ويدل على ذلك كتبها في اوائل السور بخط
المصحف مع تشدد الاصحاب وعنايتهم في كتبة ما ليس من القران حتى النقطة والتشكيل
والاعراب فلو لم تكن البسملة منزلة مع كل سورة لم يكتبها احد منهم من عند انفسهم بل تمييز
سورة من سورة انما هو بالبسملة وليس الحمد على ما ذكرناه ايضاً تسمية النبي صلى الله عليه وسلم لبعض السور
القصار بالمفصل لكثرة الفصول بين سورها بالبسملة مع ان ذلك مما لا ريب فيه عند
علمائنا رضوان الله عليهم وبالجملة انها ليست جزء من الحمد ومن سائر السور فان البسملة
بحسب طبعها انما يفتتح بها الافعال للتيمن والتبرك وتلاوة القران مثل سائر الافعال
واحسنها فيكون اولى بان يفتتح بها لكن من الله تعالى ايضاً افتتاح بعينها وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قرء في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم وعدها اية الحمد لله رب العالمين الاية
وقال عليه السلام اذا قرأتم الحمد فاقرؤوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها من ام الكتاب
وانها السبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم اية منها وكذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم محمد بن
مسلم عن انه قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقران العظيم اهي الفاتحة
قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن الا في ذلك فلا
يستدل بها على الجزئية لا دلالة فيها على الجزئية بيان ذلك ان للحمد اعتباراً في اجلها
انه سورة من سور القران والاخر انها فاتحة الكتاب وما يفتتح به القران من حيث
التاليف وان كان مؤخراً باعتبار النزول وما ذكرناه من عدم الجزئية فانما هو بالاعتبار
الاول وهذه الاخبار الصريحة في الجزئية ناظرة الى الاعتبار الثاني فان افتتاح الكتاب
انما هو بالسبع والحمد بدون البسملة ست ايات فان قوله تعالى صراط الذين الى اخر

السورة اية واحدة فالحمد يفتتح بالبسملة والكتاب العزيز يفتتح بمجموع السبع كما هو مروي الاخبار
فقد ظهر مما ذكرناه وجه وجوبها في الصلوة ايضاً لكونها شرطاً في التلاوة فروع الاول لو لم
يحسن القرائة ولا العربية وجب عليه التعلم لتوقف اداء الواجب عليه فان لم يتعلم مع المكنة حتى ضاق
الوقت تصح صلوته بالبدل ويعاقب بتفويت الواجب فان الواجب عليه انما هو المرتبة الكاملة اعني الصلوة
بالفاتحة والمفروض تمكنه من تلك المرتبة فيعاقب على تركها فالعقاب انما هو على ترك الوظيفة ولا
عقاب مع ترك المقدمة اعني التعلم الثاني لو لم يتمكن من التعلم وامكنه الايتمام فهل يجب الايتمام
او لا بل له ان يرجع الى البدل مقتضى النظر الاولى وجوب الايتمام لتحمل الامام قرائة المأموم
فيلائتم عنه ومع التمكن من المرتبة الكاملة لا يعدل الى الناقصة اعني الصلوة بالبدل
الا انه يظهر بعد دقة النظر عدم وجوب الايتمام فان صلوته مع الايتمام ايضاً بلا قرائة فان المراد
من نيابة الامام عن قرائة المأموم سقوط القرائة عنه عند الايتمام لا ان هنا نيابة في الحقيقة
والا لزم للامام قصد النيابة وهو كثيراً ما لا يعلم وجود المأموم مع ان كلاً من الامام والمأموم
مكلف بالقرائة عيناً فكيف يجزي الامتثال الواحد عن التكاليف المتعددة والاشتراك
غير معقول بعد فرض الكل مكلفاً فالمراد من تحمل الامام قرائة المأموم سقوطها عنه عند
الايتمام كما يسقط في الثالثة والرابعة من الرباعية مع انه يلزم من وجوب الايتمام حرج
شديد من بذل اموال لاستيجار الامام في اوقات الصلوة للايتمام به الثالث لو عجز عن
القرائة عن الحفظ وامكنه القرائة من المصحف فهل يجب ذلك او يرجع الى البدل اشكال
من حيث انه ليس مكلفاً بمجرد التلاوة فيحصل الامتثال بالقرائة من الكتابة كما في التذكرة
بل الغرض انما هو التكلم بتلك الكلمات وكون العبد في مقام المخاطبة مع ربه وسيده ولا
يتحقق عنوان التكلم بالقرائة من الكتابة كما هو واضح بالمقايسة الى العرف فيجب ان يقرء
من الحفظ لعدم حصول الامتثال الا به نعم لو كان القرائة من الكتابة بحيث لا يخرج عن
عنوان التكلم لا يبعد الاكتفاء وان كان لا يخلو عن حضاضة واما استحباب التلاوة في
غير الصلوة من المصحف فلانه بمنزلة تكلم الله تعالى مع عبده ولان النظر الى كتابة القران
محبوب ذاتاً وليس مثل الدعاء والزيارة ومثل القرائة من المصحف لتلقي من القارئ

والكلام

والكلام هو الكلام قال في كرة فان احسن غير الفاتحة من القران فعليه ان يقرء سبع
ايات ولا يعدل الى الذكر لان القران اقرب الى القران ولا يجوز ان ينقص عن سبع
ايات مع المعرفة انتهى وقد ظهر مما ذكرناه ان الواجب في الصلوة ابتداء انما هو الفاتحة
لا مطلق القرائة او سبع ايات وما ذكره فقد مبني على ان الواجب هو قرائة القران وتعين
الحمد للاختيار اعني انه يقرء سبع ايات من غيره ولقد عرفت انه لا دليل على ذلك فاذا
تعذرت الفاتحة يرجع الى مطلق الذكر وهو المراد من بدل الحمد قراناً كان او غيره وللنبوي
انه رجلاً دخل في الاسلام ولا يحسن ان يقرء القران اي الحمد اجزاه ان يكبر ويسبح
من غير ان يجب عليه قرائة غير الحمد من القران كما قال الرابع لو لم يحسن القرائة ولا
الذكر لا يجب عليه شيء بل يكبر ثم يركع وفي كرة فالوجه وجوب الوقوف بقدر القرائة ولو ترك
عليه بان تعذر التمكن من القرائة كان مقدمة لها فاذا تعذرت ذيها فلا معنى لوجوبها وبيد فع
بان القيام ليس مقدمة للقرائة بل هي اصل الصلوة والقرائة واجبة فيه ولا وجه لترك
الاصل بتعذر واجب اعتبر فيه الا انه يرد عليه قدس الله نفسه انه ليس للقرائة مقدار معين
يتوقف بذلك المقدار وانما يختلف ذلك باختلاف الاشخاص بل الشخص الواحد فلا
لها حد للاقل منها فان اقل ما يمكن ان يقرء القرائة يختلف ايضاً محتلف في الشخص الواحد
مسئلة قرائة الاخرس الذي لا ينفك عن الاصابة ويفهم جميع المقاصد ويفهم تعقل
مثل سائر الكلام فيحرك لسانه ويشير باصابعه فان هذه كيفية تكلمه ولا ينفك تكلمه
من تحريك اللسان والاشارة باصابعه كما يشاهد بالعيان ويدل مع ذلك ايضاً ما رواه
السكوني عن الصادق عليه السلام تلبية الاخرس وتشهده وقرائته للقران في الصلوة تحريك
لسانه واشارته باصبعه فانه يمكن ان قرائته على نحو تكلمه واما العاجز عن النطق
لعارض الذي يسمع الاصوات ولا يقدر مع التلفظ اصلاً فلا تكليف له بالقرائة ولا
ببدلها وما في كرة الاخرس يحرك لسانه بالقرائة ويعقد بها قلبه لانها واجبات مع القدرة
ومراده من عقد القلب بالقرائة انه ينوي بحركة لسانه كونها بدلاً عن القرائة لانها لا
تنحصر بدلاً منها الا مع النية وحكي عن السيد رحمه الله انه يعقد قلبه بمعناها الى قوله ان

١٢ القيام محمد

مرادهم بالاخرس في المقام مطلق العاجز عن النطق سواء كان بالذات او بالعرض ولذا
لم يفصلوا بينهما بل سووا بينهما في الحكم وقد عرفت التفصيل بينهما فان تحريك اللسان في الاخرس
عبارة عن تكلمه وليس حركة اللسان فيه بدلا عن القراءة بل عينها كما عرفت من رواية السكوني
وتمسك آية الله بقاعدة الميسور عجيب منه كما يظهر بالتامل فلا معنى لجعل حركة اللسان في
الاخرس بدلا عن القراءة واما الابكم اعني العاجز عن النطق لعارض فلا يمكن جعل حركة
اللسان بدلا عن تلفظه بالقرآن فان معنى البدلية تنزيل شيء منزلة شيء آخر متحد
معه في بعض المراتب لحفظ المنزل عليه كما في تنزيل الخف منزلة الرجل فانه متحد مع الرجل
في مرتبة ولذا ترتب عليه بعض آثار الرجل كالمسح عليه في الجبيرة ولذا التفصيلة المعروفة لان
فان المسح عليه عين المسح على الرجل والا فلو كان الغرض مجرد المسح على الشيء بعد تعذره
على الرجل فلا فرق في المسح على الجلد بين ان يكون في بدن الحيوان او رجل الانسان فلا بد
في البدلية من الاتحاد في بعض المراتب واما تحريك اللسان فلا اتحاد له مع التلفظ اصلا وليس
مرتبة من التلفظ كي يتحفظ به بعض ما يستفيد فان اللفظ صوت معتمد على مقاطع الحروف
وتحريك اللسان آلة لايجاد ذلك الصوت في اكثر الحروف لا كلها فلا معنى ح للبدلية بل يستحيل
فان التنزيل مع فرض ... فلا يكون البدل اثباتا فلا يلزم فيه الاتحاد كتنزيل التيمم منزلة
... فلا معنى ح للاتحاد الحقيقي مع الثاني واما الغرض هنا
تشريع الحكم الحقيقي ولا يكون بعد التشريع والغرض ح حفظ الحكم الثابت للمنزل عليه ولا بد
يكون ذلك الا مع المنزل عليه والا فلا معنى لحفظه كما في الخف والرجل والبدلية
في تحريك اللسان من القسم الثاني وقد عرفت انه لا اتحاد فيه مع التلفظ فيستحيل التنزيل
والايماء ليس بدلا حقيقيا عن الركوع والسجود حتى يلاحظ الاتحاد بينهما بل المراد جعل
شيء محلا للخضوع المتحصل بالركوع والسجود بالذات وليس الغرض حفظهما لعدم ...
الايماء بهما اصلا لعدم كونه مرتبة منهما ولذا اكتفي بالاشارة بعقد القلب ايضا واما ما ذكره ...
من وجوب عقد القلب بمعنى القراءة ففيه انه لا وجه له اصلا فان الواجب انما هو قراءة
القرآن ومعنى القرآن ليس بقرآن ولا مناسبة بين اللفظ والمعنى كي يجعل بدلا عنه ...

١٢ اتحاد

القلب

القلب بالمعنى لم يكن واجبا عند التمكن من القراءة حتى يتمسك بقاعدة الميسور مسئلة والافضل
في الثالثة والرابعة من الرباعية اختيار التسبيح على القراءة للامام والمنفرد للاخبار الصريحة
في ذلك مثل رواية عبيد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين
لا تقرأ فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ورواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال
لا تقرأن في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير
امام قال قلت فما اقول فيهما قال اذا كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا
اله الا الله ثلاث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع واصرح منهما ما رواه محمد بن عمران عن انه
سأل ابا عبد الله فقال لاي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة
قال انما صار التسبيح افضل لان النبي ص لما كان في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل
فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وفي مقابلها اخبار اخر
تدل بظاهرها على افضلية القراءة كرواية محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن ع ايما
افضل القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح فقال القراءة افضل ومثله ما رواه
محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام من انه كتب اليه يسأله
عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قراءة الحمد وحدها
افضل وبعض يرى ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما لنستعمله فاجاب ع قد نسخت
قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ قول العالم ع كل صلاة لا قراءة
فيها فهي خداج الا للعليل او من يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه ... ذلك
الفضل ان رواية الحميري ... وجوه اما اولا فلانه ان اريد من العالم موسى
بن جعفر عليهما السلام كما هو المراد من العالم والفقيه كلما اطلق في الاخبار فلا معنى ح لنسبة
القول اليه ع فانه قول النبي ص ... ومن بعده ع ... ويدل على كونه قول
النبي ص ... في المجازات النبوية وانه لم يروه احد من الرواة عن الكاظم عليه السلام
ولو صدر منه ع لكان ... في كتب الاخبار واما ثانيا فلان النسخ انما هو مع وجود النبي ص
ولا معنى للنسخ بعده ص كما لا يصح ارادة المعنى المجازي من النسخ اعني مجرد تغير الحكم في الجملة

التسبيح ح

بان يكون معنى الرواية ان التسبيح وان كان افضل الا ان الفضل الآن للقراءة فانه انما
يصح ارادة ذلك اذا كان التسبيح معلوما بالفضل ومعروفا به فيبين صاحب العصر انه طرء
عليه المرجوحية العرضية ثانيا والمفروض ان الاخبار من الطرفين متعارضة بحيث لا يعلم
ان الافضل لايهما ولا يمكن حمله على التقية بعد تسليم كون القول للكاظم عليه السلام بان يراد
من النسخ المعنى المجازي فان الالان ح ان يبين افضلية القراءة ولو بعبارة النسخ واما
التفصيل في مقام التقية المخالف للواقع مع عدم الحاجة اليه فلا معنى له ولا يكون ذا اصلا فلا وجه
ح لبيان الناسخ والاستدلال عليه مع ان الناسخ بالمعنى المجازي ليس قول العالم
بل الناسخ بهذا المعنى اختيارهم القراءة على التسبيح فلا يجوز له نسبة النسخ الى قول العالم
لعدم التقية بالنسبة الى ذلك ولا يجوز الحكم للتقية بما هو مخالف للواقع مع عدم التقية
في الاخير وان كان المراد من العالم هو النبي ص مع خلاف مصطلح اللفظ وكان الاطلاق بلحاظ
اصل الوضع فيبقى النسخ ح على المعنى الحقيقي ولا يكون للخبر ح معنى محصل فان معنى الخبر ان
قوله ع كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج نسخ التسبيح في الاخيرتين وهو مبني على الفساد
فانه لم يقل احد من علماء الاسلام بان التسبيح من الاحكام المنسوخة ...
وليس منها التسبيح مع ان قوله ع هذا مثل قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ...
غاية الامر انه يدل على وجوب الفاتحة في الصلوة واما انها في الاولى او الاخيرة
في القيام او الركوع او السجود فساكت عن تلك الجهات والخداج ...
اللغة اسم مفعول من خدج يخدج يقال خدجت الناقة اذا اسقطت جنينها قبل
خلقه واستعمل ذلك في المقام للقول بان الصلوة التي لا قراءة فيها هي خداج كالجنين
المسقط قبل استواء خلقه فكان خلو الصلوة عبارة عن الركوع والسجود فاذا
لم تقرأ فيها فتكون خداجا قبل استواء الخلق فافهم فقد ظهر ان الحديث انما هو في
مقام تشريع اصل الفاتحة في الصلوة وليس في مقام بيان مقدارها المشروع حتى
هذا احال تلك الرواية واما غيرها فلا يدل على افضلية القراءة او على التسوية بينهما
كما في ذيل رواية علي بن حنظلة عن ابي عبد الله ع قال قلت فاي ذلك افضل

فقال

فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت فلا بد من حملها على التقية فانهم
ايضا كانوا مختلفين فمنهم من يقول بوجوب القراءة في جميع الركعات ومنهم من يقول
بافضليتها في الاخيرتين او بعدم وجوبها اصلا كما عن ابي حنيفة حيث لا يقول بوجوب
الفاتحة بل يقول بانه يجزي مقدار آية ويتحقق التقية ح بالقاء الخلاف بين الشيعة
كما وقع بينهم ولا يلزم ح مراعاة الموافقة حتى يجب اعلامها لان المسئلة من ...
بحيث لا يكون فيهم مخالف اصلا او الغرض في مثل المقام ان لا يتحقق الشيعة ...
ويتحصل ذلك بمجرد القاء الخلاف بينهم فالاخبار الدالة على افضلية التسبيح سليمة
عن المعارض ومعلومة من جهة الصدور لعدم احتمال التقية فيها فانه لم يقل احد
منهم بافضلية التسبيح ويعلم من اخبار التقية ايضا ما يدل على ان للامام القراءة ولمن
خلفه التسبيح او بالعكس وبالجملة لا ارتياب في ان الافضل انما هو التسبيح مطلقا
للامام والمأموم والمنفرد بل المستفاد من الاخبار تعين التسبيح في الاخيرتين
وعدم جواز القراءة فيهما وكونها فيهما بدعة ومثلا لان فيها ما يدل على تخصيص الاخيرتين
بالتسبيح كتخصيص الاوليين بالقراءة فكما ان التسبيح لا يجوز في الاوليين بل لا بد
من القراءة في الاخيرتين منها ما روي عن علي عليه السلام قال اقرأ في الاوليين
وسبح في الاخيرتين فان الامر في الموضعين على نسق واحد فكما ان الامر بالتسبيح
اختص بها بالاخيرتين كان الامر بالقراءة مختصا بالاوليين ومنها ما رواه عن
الباقر عليه السلام اذا ادرك الرجل بعض الصلوة جعل اول ما ادرك اول
صلوته اذا ادرك من الظهر او العصر ركعتين قرأ فيما ادرك مع الامام مع نفسه
ام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب فاذا سلم الامام
قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما لان الصلوة انما يقرأ فيها في الاوليين وهذا صريح
في ان مشروعية القراءة في الاوليين دون الاخيرتين فالنفي صريح في الحرمة
بقرينة كلمة الحصر فان معناه ان القراءة منحصرة بالاوليين ولا يجوز في غيرها
ومنها الرواية المتقدمة عن المفضل بن عمر اذ ... عن الرضا ع من انه انما جعل

القراءة في الأوليين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله وبين ما فرضه
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها ما روي ان اصل الصلوة عشر ركعات ففيهن القراءة وليس
فيهن وهم فزاد النبي صلى الله عليه وسلم سبعا فيهن الوهم وليس فيهن قراءة ومنها سؤاله مع ان
هذا التسبيح الأخيرتان وجعل القراءة الأوليان ولا يجوز الفاتحة مكان التسبيح وبالعكس
منها كلمة الجعل فان معناه انه بحسب التشريع الله صار الأخيرتان محلا للتسبيح ولا منافي للجعل مع جواز
الفاتحة ايضا وان كان الفضل للتسبيح فان المجعول في كليهما الا ان احدهما افضل من الاخر ومنها
قوله للفرق اي كان المراد في المقام افتراق الفرضين بحسب الذات فكان التسبيح في الفضل
للأخيرتين كان القراءة كذلك للأوليين وليس المراد التميز في الجملة لحصوله بثبوت الوهم في الأخيرتين
دون الأوليين وهذا افتراق بحسب الحكم والأول افتراق بحسب الذات ومنها قوله وليس فيهن القراءة
فان النفي راجع الى ما اثبته اولا بقوله فيهن القراءة والمثبت به عبارة عن الجعل والتشريع
فمعنى النفي انه لم يجعل القراءة في الأخيرتين ولم يشرع فيها ولا يصح النفي باعتبار المفضولية والقلة
الثواب لعدم العلاقة في تنزيل ذات الشيء منزلة العدم بافضلية الاخر واصرح من ذلك كله ما
رواه معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يسهو في الركعتين الأوليين فيذكر
في الركعتين الأخيرتين انه لم يقرأ قال اتم الركوع والسجود قلت نعم قال اني اكره ان اجعل
اخر صلوتي اولها وفي بعض اخر لا يقرأ في الأخيرتين فانه يقلب الصلوة فيجعل اخرها اولها
وجعل اخرها اولها عبارة عن جعل ما هو وظيفة للأوليين في الأخيرتين والأولى ما وقع من العمل
اولا والاخر ما يقع اخرا ولا يمكن القلب حقيقة بل المراد القلب بحسب الوظيفة فقد تحصل مما
ذكرنا كله انه لا اشكال في المسئلة ولا تعارض بين الأخبار

بين الأخبار بحيث يتعذر الجمع او يتعسر فان الأخبار الناهية عن القراءة
في الأخيرتين والأمرة بالتسبيح فيها لا محل لها فلا بد ان تحمل على ما ذكرنا فتدبر لا
نقول انه لا يجوز ارادة الكراهة منها فانه قراءة القران حسن في كل حال ولا معنى
لكراهة قراءة القران ما لم يكن داع خارجي وكذا لا يجوز ارادة انه اقل ثوابا بالنسبة
الى التسبيح فان معنى النهي المنع والزجر وارادة غير ذلك غلط لعدم العلاقة التصحيح
نعم النهي مع التحريم باعتبار الوظيفة كالتشريع والأخبار الدالة على انه لا يجوز خلو
من القراءة لا التسبيح قلت له رجل نسي القراءة في الأوليين فتذكرها في الأخيرتين
فهل يقضي القراءة وسئل اخر قلت له اسهو عن القراءة في الركعة الأولى قال اقرأ
في الثانية قلت اسهو في الثانية قال اقرأ في الثالثة قلت اسهو في صلوتي
كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلوتك محمولة على التقية
مثل ما دل على ان الامام يقرأ ومن خلفه يسبح او بالعكس وما رواه ابن سنان
عن ابي عبد الله قال يجزيك التسبيح في الأخيرتين قلت اي شيء تقول انت
قال اقرأ فاتحة الكتاب فان كلها محمول على التقية فانهم قائلون بان الصلوة
لا تخلو من الفاتحة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكل صلوة لا قراءة فيها
فهي خداج فاذا لم تقرأ في الأوليين فلا بد ان تقرأ في الأخيرتين مع انك
قد عرفت انها قضية مهملة لا دلالة فيها على ازيد من وجوب القراءة في الصلوة
واما تعيين الركعة الأولى او الثانية او احدى الأخيرتين فلا يمكن من بيانه فلا يمكن
الاستدلال به على شيء والأخبار الدالة على التحديد وبيان الوظيفة في قوله انما جعلت
مبين للنبوي الشريف فيصير معناه ان كل صلوة لا قراءة في الركعتين الأوليين
منها فهي خداج وقد قال عليه السلام اني اكره ان اجعل اخر صلوتي اولها فيكون
هذا المذهب السخيف وان القراءة في الأخيرتين تقلب الصلوة فيجعل
اخرها اولها واما الأخبار الدالة على افضلية القراءة فلا يعارض ما ذكرناه ولا
يناقضه فانه لا اشكال في جواز القراءة في الأخيرتين بعنوان انه تحميد

مراد المتوسطين للمنهاج

وتسبيح كما في الخبر ان شئت قرأت فانها تحميد ودعاء بمعنى ان جواز القراءة من
جهة اشتمالها على الحمد والدعاء مثل اهدنا الصراط المستقيم لا من حيث كونها تلاوة
القران والغرض من التعليل بانها تحميد ودعاء ان الوظيفة في الأخيرتين الثناء
الحمد والثناء على الله وهو حاصل بالقراءة ايضا لاشتمالها على الحمد ولا فرق بينهما من
جهة الحمد وهذا معنى ما رواه علي بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الركعتين
الأخيرتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله
فهو سواء قال قلت فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت
قرأت يعني ان القراءة والتسبيح من حيث تحقق ماهية الثناء بهما سواء فانها ظاهرة في
تمامية الحمد ولا فرق بينهما من تلك الجهة وان كان القراءة افضل من جهة اخرى فان
القران كلام منزل على حد الاعجاز ولا شك ان كلام المتكلم وموجب الحمد بكلام والا
نفضل ان يختار افصح الكلمات في انشاء الحمد فانه قال الحمد لله رب العالمين معنى
للحمد بكلام الله نعم ولا سبيل للقراءة في الأخيرتين بين الأغيار افضل من سائر
الأذكار لأفضلية كلام الله من جميع الأذكار والحق انه يشكل غاية الحكم بالجميع الى المفسر
انما افضل القراءة او التسبيح فقال القراءة افضل يعني ان انشاء الحمد بافضل الكلام
والفصيح افضل من انشائه بكلام اخر نعم للتسبيح ايضا فضل على القراءة باعتبار اخر
من حيث ان القراءة وان كانت مشتملة على التسبيح لكن تلك الجهة فيه ضمنية ومقرونة
في جنب قرانيته التي هي متمحضة في القرانية فانشاء الحمد بذلك اصعب بخلاف
التسبيح فانه متمحضة في التسبيحية والتسبيح هو الوظيفة في الأخيرتين فهو افضل
من القراءة فيها المتمحضة في الحمد وهذا هو المراد مما يدل على افضلية التسبيح فيها
فالحمد له اعتبارات اربعة التحميد بالجملة كونها تلاوة القران لانها بهذا الاعتبار وظيفة القراءة
الأوليين ولا يجوز في الأخيرتين والتسوية بينها وبين التسبيح من حيث تحقق ذات
الحمد بها وافضليتها باعتبار كونها كلام الله فهو المفضولية باعتبار محضة في القرائية
وبما ذكرناه ظهر انه لا تنافي ولا تعارض بين الأخبار ولا يمكن الجمع بغير هذا الوجه

السورة في ركعتين قال نعم اقسمها كيف شئت وعن سعد بن سعد الأشعري عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه
في الثانية ان لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة فقال يقرأ الحمد ثم يقرأ ما
بقي من السورة وعن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل قرأ سورة في ركعة فغلط
ايبتدئ المكان الذي غلط فيه او يمضي في قرائته او يدع تلك السورة ويتحول منها
الى غيرها فقال كل ذلك لا بأس به وان قرأ اية واحدة فشاء ان يركع بها ركع
وعن اسماعيل بن فضل قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام او ابو جعفر عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب
واخر سورة المائدة فلما سلم التفت الينا فقال اما اني اردت ان اعلمكم الى غير ذلك
من الأخبار الدالة على تبعيض السورة والاكتفاء بقراءة الفاتحة فان معنى
تبعيضها ذلك لعدم كون جزء السورة سورة وسئل الرضا عن تبعيض السورة
فقال اكره ولا بأس به في النافلة والاكراه من جهة تفويت فضل السورة الكاملة
وعدم الاكراه في النافلة من جهة عدم الاهتمام بها مثل الفريضة ثم انه لو قدم السورة
على الحمد عمدا اما باعتقاد انه يجوز قبل الحمد او سهوا اذا علم انه لا يجوز قبله لكن سها
وقدم يعيدها او غيرها بعد الحمد وفي التذكرة يجب لتقدم الحمد على السورة فان
خالف اعاد الصلوة ان فعله عمدا والا القراءة لأن المأمور به التلاوة على الترتيب
فلا يكون الحمد به اتيا بالمأمور به وفيه ان المراد بالعمد في المقام هو العمد الناشي
عن الجهل بالحكم وذلك لا يوجب بطلان الصلوة فلا وجه للحكم بالاعادة ولو كان المراد
منه الاعتقاد بالجواز مع العلم بان محل السورة بعد الحمد فيقدم السورة مع العلم
بانه لا يجوز في الشرع تقديمها على الحمد فهو مبدع فحال نعم لو قدم السورة على الحمد
لاستحباب تكثير قراءة القران في الصلوة فلا ان مستحبا ويقرأ سورة بعد الحمد
ايضا لعدم كون تلك السورة سورة موظفة في الصلوة بعد الحمد ثم انه لا يجوز قراءة
سور العزائم في الفرائض والنوافل لعدم كون ما توهم منافيا لها من اشتمال تمام قراءة
العزائم احد محذورين اما الاخلال بالواجب ان نهاه عن السجود واما زيادة

ذكرناه من عدم كون الركوع فصلا معتدا به فانها تحمل له على معهودها فتلحق بالمحل
في ركوعه او هو نفسه فيلحق بطول الركوع حيث ما في العقود به العرفية فيسجد
ثم يقوم ويستحب له القراءة ليركع عن قراءة ثم انه هل يسجد ثلاث سجدات او
يتداخل سجدة التلاوة في سجدة الصلوة الاقرب تداخلا فان المحل
بعد تلاوة السجدة الكون في السجود وهو حاصل بسجدة الصلوة كما انه
يتحقق القصود لاستجابة الدعاء او الاستغفار ويؤدي ذلك بالقصد
الواجب فان المقصود استجابة الدعاء وهنا القصد والاستفادة بالقصد
والقلب وهكذا في المقام كما لا يخفى فان قلت انه اذا بنى على التداخل فلا يبقى
مورد لتوهم زيادة لا تقرأ في المكتوبة لعدم زيادة السجود فلا يقع النهي ١٢ المتقدمة م
من تلك الجهة سواء كان السجدة في وسط السورة او اخرها لوجوب الركوع بعد
قرائة العزيمة فكيف انه محمول على صورة النسيان بان قرء العزيمة في وسط
السورة نسيا ولم يسجد حتى قرء بقية الايات ثم ذكر انه لم يسجد فيجب السجود
ثم يقوم ويركع فانه يتخلل الفصل الطويل غفلة فلو ركع حينئذ تارك للسبب
محل الكون الى الركوع فصلا منافيا للفورية وبعبارة اخرى تفويت الزمان بوقوع
الفصل غفلة لم يسبق وبال الفعل اخر فالسجود زيادة في المكتوبة والنهي منه
الغرائم معظم ولو كانت في اخر السورة من جهة انه اذا اعتاد بقرائة سور العزائم في
الصلوة لم لا يخلو من السهو والنسيان فقد يقرء السجدة وينسى فيجب عليه السجود
لما ذكر وهذا يوجب عدم القيام وزيادة في المكتوبة ويجوز ان يقرن بين
سورتين في ركعة من الفريضة فان الاصل فيما لم يعلم كونه من حدود الصلوة يجب
ستظل بزيادته ونقيصته عدم بطلانها بما يقتضي القاعدة لولا الدليل على حرمة القران
والدليل الثاني الدال على الحرمة كما في رواية علي بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع
عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال لا باس ومن رواية
من ابي جعفر ع قال لا تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة فانه افضل
فانه

فانه عليه السلام بين اصل الحكم وان الافضل ترك القران فانه حق السورة ان يركع بعدها
لان تقرء سورة اخرى بعدها والقران بين السورتين ترك للافضل في الفريضة
خاصة للاهتمام بها دون النافلة ومثلها ما رواه علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن
رجل قرء سورتين في ركعة قال ان كانت نافلة فلا باس واما الفريضة فلا يصلح فقد
علم اصل المطلب بالروايتين معنوهما الاول الذي هو قطع النص وبيان نقل ابن
ادريس في اخر السرائر من كتاب حريز بن عبد الله الذي يقع نظر الامام عليه السلام
وليس في الاخبار ما ينافي ذلك فان ما في بعض الاخبار ان لكل ركعة سورة او يكره
ان يجمع بين السورتين في الفريضة معناه ما ذكرناه من ان وظيفة كل ركعة سورة
واحدة يركع بعدها ويكره الجمع بين سورتين بمعنى انه ترك للافضل ولو قرء السورة
الواحدة مرتين فليس فيها مخالفة فان القران انما يكون بين شيئين والسورة
الواحدة لا يكون شيئين بالتكرار ولذا لا يجزي تكرار الحمد عن السورة في ال
فان المعهود شيئان الفاتحة والسورة والفاتحة كما تكررت فيكون فاتحة مكررة
ثم ان الضحى مع الم نشرح والفيل والايلاف مستثناة من القران المكروه لقول
ذيل الشحام صلى بنا الصادق ع الفجر فقرء الضحى والم نشرح في ركعة واحدة ولعل
الاستثناء لكثرة الارتباط بين هذه السور لا انها سورة واحدة لثبوت البسملة
في المصحف في كل منها ولا وجه لها في وسط السورة الا على طريق الحكاية كما في
سورة النمل ويستحب الجهر بالقرائة خاصة في الصبح وفي اوليي العشائين والا ٢ ولا يجب الجهر في تلك المواضع
خفات في اوليي العشائين الظهرين وقال السيد المرتضى في المصباح ان
ذلك من السنن الاكيدة وقال ابن الجنيد ان خافت فيما يجهر بها او جهر
فيما خافت فيها جاز ذلك والاستحباب ان لا يفعله والمشهور وجوب الجهر
والاخفات في المواضع المذكورة ويدل على ما ذكرناه قول علي بن جعفر
عن اخيه سالته عن الرجل من الفريضة ما يجهر فيه بالقرائة هل عليه ان لا ٢ يصلي ع
يجهر بالقرائة قال ان شاء جهر وان شاء لم يفعل ودليل الرواية نفي الوجوب

والحق نفي في المطلوب واحتمال التقية في وجه صدوره مدفوع بالاصل واحتج
واحتجوا للوجوب بقول الباقر ع في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه او اخفى فيما لا ينبغي
الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل
ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه ٢ اقول لا دلالة فيه على الوجوب ٢ وقد تمت صلوته م
وانما يدل على الاستحباب فان النقض بالصاد المهملة او المعجمة يدل على نقض صفة
الكمال ايضا والاعادة في تلك الصورة محمولة على الاستحباب ٣ واما عدم وجوب
الاعادة في صورة النسيان والجهل مع فوات الصفة واستحبابها في العمد مع
ان المناط موجود في كليهما عن فوات الصفة فالسؤال عنه ليس من شان
الفقيه فانه سؤال عن طريق الحكم وشان الفقيه نقل نفس الحكم لا طريقه ثم ان الجهر
والاخفات حقيقتان متضادتان عرفيتان يمتنع تصادقهما في فرد وما يمكن
عند كل احد ولا اخفاء في العرف في تميز احدهما عن الاخر فكل احد يعرف الجهر من
الاخفات وجنسه ولا حاجة في كشف مدلولهما الى الحوالة الى العرف ٣ وبالعكس ح
ويحد يدها بان اقل الجهر ان يسمع منه القريب وحد الاخفات ان يسمع نفسه ومنقلبا ارتقا بوام
او بحيث يسمع لو كان سميعا ليس بصحيح لعدم كونه منعكسا ولا مطردا في كليهما اما
في الاول فانه قد يتحقق الجهر بسماع نفسه فقط من غير ان يسمع القريب واما في الثاني
فيتحقق الاخفات بدون سماع نفسه من غير مانع وقد يتحقق مع سماع القريب والتفصيل
في الاول بتسميته جهلا وفي الثاني بتسميته اخفاتا لا ينفع للتحديد كما لا يخفى
وليس على النساء جهر بمعنى ان الحكم المستحب الذي وضع للرجال ليس على النساء لكنه
يجوز لهن الجهر مع صيانة الصوت عن الاجانب والاصل فيه قول علي بن جعفر
عن اخيه سالته عن النساء هل عليهن الجهر بالقرائة في الفريضة قال لا
الا ان تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها ويستفاد من ذلك الرواية
استحباب الجهر للمرأة اذا كانت اماما فانه لو لا الاستحباب لم يحسن على الجهر
الجهر وهو ظاهر في الاستحباب ولعل ذلك لعلية رجحان اسماع الصوت

من الجماعة وهذا الرواية شاهد صدق على ما ذكرناه من عدم وجوب الجهر والاخفات
على الرجل فانه لو كان هنا حكم وجوبي فلا وجه لاختصاص الرجل به فانه قد علم بالضرورة
من الدين اشتراك جميع الناس في جميع الاحكام الا فيما يختص بالرجل والمرأة بان
يكون للرجولية والانوثية دخل في الحكم ولذا الوارد احد بحكم تكليفي كان الباقون
مثله من غير سؤال وذلك لعلمهم بان الدين لم يشرع في حق واحد دون اخر
او في حق فرقة دون اخرى بل شرع في حق الكل فالاشتراك في الدين من ضروريات
الدين والدعاء ان الاصل عدم الاشتراك الا فيما قام الدليل من الخارج على الاشتراك
ناش من عدم الخبرة بامر الدين فمقتضى القاعدة فيما لم يعلم اختصاص احد الفريقين من
الرجل والمرأة بالحكم الاشتراك واما اختلاف الفريقين في بعض الاحكام كوجوب الجهاد
وصلوة الجمعة على الرجل دون المرأة وكذا استحباب ومنع اليدين على الفخذين من فوق
الركبتين للمرأة دون الرجل وكذا جواز النكاح للمرأة دون الرجل ووجوب غسل
الحيض والنفاس لها دونه الى غير ذلك ليس تخصيصا لعموم الاشتراك بل
من جهة اختلاف الموضوعات بان يشرع حكم في حق الرجل دون المرأة كما
لو جعل في حق العرب دون العجم بل من جهة اختلاف الموضوعات فان قوام
امر الجهاد بالرجال دون النساء كما هو معلوم فالموضوع في قوله تعالى فاقتلوا المشركين
انما هو الرجال لا النساء وكذا الموضوع في صلوة الجمعة هو الرجل دون المرأة لما
وضعها لعزة سلطان الاسلام لحضور الناس في كل اسبوع مرة ومعلوم ان ذلك
ايضا قائم بالرجال والموضوع في النكاح هي المرأة الاجنبية ولذا لا يجوز نكاح
المحارم لان جواز النكاح حكم ثبت في حق بعض النساء دون بعض لعدم
وقوع مثل ذلك في الشرع لانه يستحيل على الشارع جعل الحكم في حق بعض
دون بعض وبالجملة فالاختلاف في الحكم لاختلاف العنوان فكلما ثبت للمرأة
مثلا حكم فانما هو لعنوان المرأة بمعنى ان لانوثية المرأة دخل في الحكم بمعنى ان الحكم قائم
بتلك الجهة مثلا ومنع اليدين على الفخذين في المرأة من جهة ان لا يرتفع محوتها

ولذا افتقرها وهكذا النكاح وعند الحيض وغير ذلك فالم يكن الحكم راجعا الى جهة
الرجولية والانوثية فالكل فيه مشترك والجهر والاخفات فيما نحن فيه ليس مما يرجع
بعنوانه الى الرجل فانه لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة نعم لو كان صوت المرأة عورة
فلان وجوب الاخفات لوجوب ستر العورة لكنه ليس بعورة قطعا فانه لم يزل من زمن
عصر الائمة عليهم السلام الى ان صوتها من الرجل في المعاملات والمرافعات وغير ذلك مع
الحاجة بحيث لا ضرورة وقد نقل ان فاطمة عليها السلام خطبت في المجلس العام
فيعلم من ذلك كله ان الجهر ليس واجبا على الرجل بل يستحب له الجهر للمرأة لمكان
دلالة المخافتة ليس حيث يجعل الحكم مختصا بالرجل ويمنع من ثبوته في حق المرأة نعم من ادام
برجحان الجهر للمنع الاستحباب بالرجل مع بقاء اصل الجواز للمرأة والخنثى
مشتبهة فانه لا يكون فيه علامة الرجل ولا المرأة فان علم بالحاق حكمه لحق الواقع من رجل
او انثى ولا يخلو من احدهما فان علم بالقرائن او بعد الاضلاع احد الامرين والا
فالقرعة فاذا استعملها وانها رجل او انثى حكمها حكم الرجل او الانثى في جميع
احكامها وقسم يكون فيه علامة الرجل والمرأة وهو برزخ بينهما ولا يحكم عليه بحكم
الرجل ولا المرأة بل يتخير فيما نحن فيه بين الجهر والاخفات لا من جهة انه
لا حكم لها فان الحكم للرجل او المرأة وهذا ليس منه احدهما لا من جهة دوران الامر
فيما بين المحذورين للعلم بانها ليس برجل ولا امرأة فلا وجوب ولا حرمة نعم فقد يقال
انها والبرزخية فيما امكن كما في الارث فان نصفها ما بينه نصيب الرجل والمرأة حكمها
بحسب الموارد مختلف ثم انه على ما ذكرنا من عدم وجوب الجهر والاخفات على
العالم لا اشكال في الجاهل بطريق اولى واما بناء على الوجوب فقيل انه يعذر
الجاهل ولو كان مقصرا في الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولو كان في الوقت
لقول الباقر عليه السلام بمن جهر فيما يخفت فيه او اخفت فيما يجهر فيه فان فعل
ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته ولرواية
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل صلى وهو مسافر فاتم قال ان

فانه الامر بالخفض به له مع جواز نفس امين وان المنهي هو التوجه بامين وانها
اخترعها الناس وجعلت عملهم عليه فيستفاد من الامر بالخفض مع كون عملهم العكس
جواز التأمين لو كان خفضا احتج الشيخ في وجه التحريم والابطال بقوله انها ليست
ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلامهم لانها
ليست بقران ولا دعاء وانما هي اسم للدعاء والاسم غير المسمى وبما رواه في الحسن
عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت خلف امام فقرء الحمد وفرغ من قراءتها فقل
انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل امين وعن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه
قال له اقول امين اذا فرغت من فاتحة الكتاب امين قال لا اقول اما كلمة امين فلا
فلا ريب في انه دعاء مثله استجب فانه الاول والاولى بدل على الدعاء بجيد ولا نثا
بينه مثل اسكت وصه ولو سلم انه اسم صوت وليس موضوعا لمعنى فلا نقض ايضا
او خالفة في الصلوة فانه يترتب عليه احكام الموضوع من حيث الافادة وغيرها وان كان
مهملا كما في كلمة تعال فاقر قبله انه ايضا اسم صوت للحيوانات مع انه واقع في القران
كما في قوله تعالى تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم واما رواية الحلبي فلا تدل على الحرمة فضلا
عن الفساد لو جنبتها النهي عن ذلك نعم الحرمة معلومة من الخارج فان الشيخ دعواه
امين مع كيفية مخصوصة بل عرف الدين وليس فيه ذلك الفعل لان كيفيته في الصلوة
والنهي انما تعلق بالصلوة مع هذه الكيفية بمعنى ان المعنى بهذه الكيفية لم يغتسل ولذا
يقتضي البطلان ايضا لا من جهة عدم جواز اجتماع الامر والنهي بل لو قلنا بجواز الاجتماع
هنا ايضا لاتحاد متعلق الامر والنهي في جميع الجهات فظهر مما ذكرنا ان قول امين مع كيفية
مخصوصة يحرم ويبطل الصلوة واما لو قاله خفضا فلا ريب في جوازه للامام والماموم والمنفرد
والنهي في رواية الحلبي انما هو لعدم الاعتياد مع ذلك منفردا حتى يقع في الصلوة تماما
ايضا بعنوان الوجه المحرم واما رواية معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام
اقول امين اذا قال الامام [illegible] ولا الضالين قال هم اليهود والنصارى فلم يجب
عدوله عن الجواب كما قيل بل اجاب عليه السلام بتفسير الاية وما صلاة المغضوب

٢ مسألة

عليهم ولا الضالين اليهود والنصارى بعد المعنى خرج فالمقام مقام ان يحمد الله ويشكره
على نعمة المتحققة ولذا قال ثم قل انت الحمد لله رب العالمين بعنى ان الانسب بالمقام
هو الثناء واما جواز امين مع عدم امكان قصد الدعاء في هذا الفواظ المستقيم فلان
وضع القرآن على نحو واحد في جميع السور والايات فكما انه لك في تلك هو الله احد خطاب
مع عدم امكان قصد الخطاب لاستحالة مخاطبة الشخص نفسه كك اهدنا دعاء ولو لم
يمكن قصد الدعاء لعدم وضعه للدعاء وانما وضع للقرانية فلا اشكال في قول امين لتلك الجهة
لتحقق الدعائية لا محالة الثامن التاسع الموالاة في القراءة تلك وهي شرط في صحتها
لو قرء خلالها من غيرها سهوا بطل القراءة للتأسي بالنبي صلى الله عليه وآله فانه كان يوالي في قراءته
وقال صلوا كما رأيتموني اقول الموالاة قد يعتبر في حروف الكلمة وقد يعتبر في الكلمات
بالنسبة الى الكلام الواحد وقد يعتبر في الكلام بالنسبة الى الكلام الاخر اما الموالاة في حروف
الكلمة فليس بتعبد من الشارع بحيث لو لم يعتبرها لجاز الفصل بينها بل انما هي جهة واقعية
فان ايجاد الكلمة والتكلم بها لا يتحقق الا باتصال الحروف فان كون الكلمة كلمة واحدة
انما هو بانضمام الحروف الا ترى انه من يريد التكلم بضرب لو تكلم بالضاد ثم بعد ساعة
بالراء والباء لم يتكلم بضرب فالفصل بين الحروف ينافي الوحدة الملحوظة في الكلمة
وهذه جهة عرفية لا ربط لها بالشارع وهكذا الكلام بالنسبة الى الكلمات المركبة منها
فان وحدة الكلام انما هو بانضمام الكلمة مع الاخرى والكلمات اذا انفصلت بقدر كلا
واحدا فالفصل بين الكلمات بان تكلم بزيد ثم بالقائم بعد يوم مخل بالوحدة التي بها
يصير الكلام كلاما وكذا الكلام ايضا بالنسبة الى كلام اخر كما في الايجاب والقبول في
العقود فلا يجوز الفصل بينهما لتوقف حصول العلقة بين الشخصين والملك
في البيع او بين الشخصين في النكاح مع القبول بعد الايجاب متصلا والاتصال
الايجاب بمنزلة الايجاب والقبول بمنزلة الكلام الواحد ولذا لا يجوز
الفصل بينهما ومما ذكرنا يظهر حال السورة ايضا فان قراءة السورة الواحدة لا يكون
الا باتصال الايات بيان ذلك ان للسورة بالنسبة الى الايات وحدتان

وحدة

وحدة في مرحلة التأليف وهو اعتبار الايات سورة كاعتبار اشعار متعددة قصيدة
واحدة ووحدة في مرحلة الايجاد وهو ايجاد الايات او الاشعار متصلا ومتواليا
فان ايجاد السورة الواحدة لا يحصل الا بايجاد اياتها متعاقبا الاخرى فان فصل الاية
بالفصل الطويل فلم يوجد تلك السورة اما وحدة الايات المؤلفة منها السورة فالفصل الطويل
المخل بين الايات مخل للوحدة المعتبرة في مرحلة الايجاد فان قيل انه يصدق قراءة
ذات السورة بقراءة اياتها ولو بالفصل الطويل فاعتبار التوالي في ايات
السورة انما هو لو تعلق الحكم بالسورة باعتبار الوحدة التأليفية لكن الحكم
متعلق بقراءة السورة باعتبار الايجاد لكون نصف الطلاق قراءة السورة ولذا
اعتبرنا التوالي بين الايات وهذا كما ترى جهة عرفية وليس تعبديا كما يستدل
عليه بالتأسي والاخذ بالقدر المتيقن ونحوهما ولا منع له فحينئذ لو سكت في خلال
القراءة بحيث خرج عن كونه قاريا بطلت القراءة وكذا لو قرء ايته من غيرها
كك او دعاء بالمباح كك حتى الى صورة المحو واما السكوت الطويل نسيانا او
قراءة الاية الطويلة او الدعاء الطويل لم يقطع القراءة وقرء الباقي لعدم تحقق
القراءة حينئذ فلا بد من ان يعيد بان يتصله بخلاف صورة المحو فان مع المحو قطع الاية
نعم لو كان السكوت بحيث يمحو صورة الصلوة استأنف الصلوة مطلقا عمدا او نسيانا
ونقل عن الشهيد القطع ببطلان الصلوة مع العمد ولو لم يكن ماحيا للصلوة لتحقق
المخالفة المنهي عنها وهو ممنوع حيث العلم كون ذلك النهي مقتضيا للفساد وهذا
بعيد عن الشهيد ره بعد تقييد الشيخ قده مع انه يستأنف القراءة مع العمد ويبني
مع النسيان ثم انه نقل الشيخ قده وغيره مع انه لا يقدح في الموالاة الدعاء بالمباح
وسؤال الرحمة والاستعاذة من النقمة عند ايتيهما ورد السلام والحمد عند
العطسة وتسميت العاطس ونحو ذلك اما سؤال الرحمة والاستعاذة عند ايتيهما
فلانها من متعلقات السورة ومناسباتها فلا يخل بالموالاة ولو كان طويلا
لكونه بمنزلة جزء السورة واما رد السلام والحمد عند العطسة فلكونه

قليلاً لخلاف الآية المستقلة ولو كان قليلاً بحيث لا يضر بالموالاة لاختلال نظم السورة
بالاستقلال لها فهي بمنزلة قراءة شعر في اثناء الشعر فيختل نظم الشعر مع عدم اختلاله
بالتكلم لغير الشعر ان فاصل ثم لو سكت قليلاً بنية القطع لم تبطل قراءته لعدم خلل
من كونه ناوياً بمجرد السكوت كما لو سكت لا بنية القطع او نواه ولم يسكت فان المناط
زوال الموالاة ولا اعتبار بالقصد سواء نوى القطع ابتداء او بنيته العود الثالثة انه
قد قيل ان الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل ولايلاف لقول زيد
الشحام صلى بنا الصادق ع الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة واحدة وقد سبقنا
التحريم او الكراهة فلا يقع من الامام الا وهو واجب وسمع المفضل الصادق ع يقول
لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح وسورة الفيل والايلاف
والحق ان ثبوت البسملة بينهما في المصاحف ينادي باعلى الصوت بالاثنينية
فانها ان كانت آية من القرآن وبعض الآيات مكتوبة لكن معناها الافتتاح
لكل سورة وتميز السورة عن السورة فلا معنى للافتتاح في وسط السورة وفي
سورة النمل ليست للافتتاح بل حكاية عن قول سليمان وقد بينا سابقاً ان القران
ليس حراماً ولا مكروهاً بل الافضل تركه والرواية تدل مع عدم افضلية القران
في هذه السور لشدة الارتباط بينهما مع ان الاستثناء في رواية المفضل تدل على نفي
مع الاثنينية ثم مع تقديم الاتحاد وفاد البسملة بينهما لثبوتها في المصحف وقال
الشيخ ره لا اتحاد لانها سورة واحدة ولا اجماع مع انها ليست آيتين من سورة واحدة
وفيه انه ان قال بالتحريف في هذه السور بزيادة البسملة فلا بد من قرائتها لا
مع المتابعة حتى يظهر صاحب الامر عليه السلام وقال ع اقرؤا كما يقرأ الناس مع ان الزيادة
لم تقع في القرآن لعدم التلاعب مع التحريف بالزيادة والتلاعب معلوم وهو اختيار احراز لا بد كما هو واضح
وان قال انها في تلك السور ليست من القرآن ولم يحرف فعليه ان يامر الناس
بمحوها في تلك السور من المصاحف لوجوبه عليه الرابعة انه قد تبين انه لا يجوز العدول
من سورة الى اخرى ما لم يتجاوز نصفها الا في سورة الجحد والاخلاص فانه لا

منها

منها لا الى سورة المنافقين والجمعة في يوم الجمعة اقول ان مقتضى القاعدة الاولية
جواز العدول من كل سورة الى غيرها ولو بعد تجاوز النصف في الجحد والتوحيد لكن
لما كان القران في الشرع مكروهاً جامعاً لكونه تركاً للافضل والرجوع من السورة الى غيرها
بعد تجاوز النصف في حكم القران فالافضل ترك ذلك الرجوع كما ورد في الجزائية
في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها قال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها
فان معناه انه لا يرجع بعد ذلك والتعبير بذلك يحتمل ان يكون في الحقيقة للتجاوز من النصف
وان هذه قراءة ثلثي السورة بالتخيير لنقل المحقق بل لا يوجد من بعد آيات السورة
فيعلم نصفها وثلثيها فالمستفاد من الاخبار كون الرجوع بعد تجاوز النصف تركاً للافضل
واما الحرمة فلا يستفاد من الاخبار فقط لعدم دلالة النهي مع ذلك لوجوبه واما الجحد والتوحيد
فلما كان لهما فضل اذ اتيا كما عن ابي عبد الله ع قال كان ابي يقول قل هو الله احد تعدل   ٢ بالنسبة الى سائر السور
ثلث القرآن وقل يا ايها الكافرون ربع القرآن وليس ذلك في سائر السور ولذا
ورد النهي عن الرجوع منهما الى غيرهما ولو لم يتجاوز النصف كما في رواية الحلبي عن
ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرأ
بغيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين
منها والمراد ان الرجوع منهما ترك للافضل نظيره في غيرهما بعد تجاوز النصف ولما
الرجوع منهما الى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة لكون فضلهما بالنسبة الى هذا اليوم
والى صلوته اقوى من الجحد والتوحيد وترك القرآن فيه قال بعضهم بوجوب السورتين
في تلك الصلوة الخامس الركوع وهو الانحناء مقابل الاستقامة ولذا   فيدان الركوع
يتحقق في حال القعود ايضاً لتحقق الاستقامة هناك ايضاً ويتحقق ذلك   ركن في الصلوة
بمجرد الخروج عن الاستقامة وهو اول درجات الركوع ثم الى ان يصل الى
السجود الشامل للركوع المطلوب في الشرع وهو واجب في الصلوة وركن
يبطل الصلوة بالاخلال به عمداً او سهواً لقول الباقر ع في حديث ان امير المؤمنين ع
كان يقول ان اول صلوة احدكم الركوع فيصير ترك الركوع بمنزلة ترك نفس الصلوة

لكونه اول الصلوة اي اول الافعال التي تجب بعد الحضور عند المولى كما مر تفصيله في
القيام ولقول رفاعة عن الصادق ع سألته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم
قال يستقبل ولقول اسحق بن عمار عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع
استأنف الصلوة وهذا الخبر نص في ان اصل الركعة هو الركوع وانه العلة في تمامية
الركعة التي هي عبارة عن الركوع والسجود وبهذا استفدنا الركنية واستدل على
وجوب الركوع في الصلوة بالاجماع وبقوله تعالى اركعوا وبتعليم الاعرابي عند تعليمه الصلوة
وبامثال ذلك وانت خبير بان اصل الركوع اوضح من ان يستدل عليه بامثال ذلك
فانه معلوم من الشرع من غير ان يحتاج الى اثباته بتعليم الاعرابي ويجب فيه الانحناء
الى ان يصل دوس اصابعه الى عيني الركبتين خلافاً لابي حنيفة فانه اكتفى باصل
الانحناء لانه لا يخرج عن حد القيام الا بذلك ويدل مع ذلك التحديد ما روي عن زرارة
في حديث طويل عن الباقر ع في بيان الركوع واداته قال ثم تبلغ باطراف اصابعك عين
الركبة وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك فان وصلت اطراف اصابعك في
ركوعك الى ركبتيك اجزأك ذلك واحب الي ان تمكن كفيك من ركبتيك فان قوله
فان وصلت بعد قوله ثم تبلغ معناه انه لا يجزيك غير ذلك ويؤيده قوله واحب الي
يعني ان الواجب هو المقدار المذكور لكن استحب الزيادة على ذلك العدد الواجب بان
ينحني الى ان يصل كفاه ركبتيه ويمكنهما منهما ويجعل اصابعه في عين الركبة متفرقة
ويستفاد من هذه الرواية ان وضع اليد ليس بواجب بل محبوب عند الشارع
ان لو وضع يديه على ركبتيه ولقوله اذا وضعتها ايضاً يدل على عدم الوجوب فالمقصود
الانحناء على المقدار الخاص والتعبير بوصول الاصابع لكونه معرفاً لهذا المقدار
وامكان نفس الوصول ليس فيه موضوعية حتى لو وجد شخص كان يداه اطول
بحيث يبلغ ركبتيه من غير انحناء او قصر او كان مقطوعاً بحيث لا يبلغ الا بانحناء
من المعتاد كذلك انه يجب عليهم الانحناء كما ينحني مستوي الخلقة لكونه المطلوب في الشرع

وهكذا

وهكذا لو انحنى واخرج ركبتيه وصار بحيث لو مد يديه نالتا ركبتيه لم يكن ركوعاً   وكذا لو انحنى على قفاه
لعدم تحقق الانحناء ثم ان العاجز عن الحد الخاص يأتي بالممكن لتحقق ذات   او احد جانبيه فان الركوع
الموضوع فان الموضوع في الحقيقة هو الانحناء لان الركوع عبارة عنه وتحديده   المطلوب في الشرع هو ان
في الشرع تقييد للموضوع في مرحلة الطلب وتضييق له او في مرحلة الامتثال ينبغي   يتقوس على صدره وبطنه
ان مطلق الانحناء لا يجزي في الامتثال وان كان بذاته مطلوباً يعني ان الانحناء الذي هو   صح
الركوع له درجات والمطلوب في الشرع هو المرتبة التي حددها ولسائر الانحناء المتعلق   م يعني ان ذات الركوع الذي هو
موضوعاً بان يكون الفعل خارجاً عنه فان الانحناء بذلك الحد ليس بل هو   لا يجزي عن الحد الخاص
ركوع انه لا يجزي ان يتعرض الشارع الى كون هذه المرتبة مطلوبة فان الموضوع الذي هو الانحناء   الذي في نفسه مطلوب بالشرع
المطلق ليس مطلوباً على الاطلاق بل المطلوب مرتبة خاصة منه وهذا معنى تضييق الموضوع   كون المرتبة مقومة للركوع
في مرحلة الطلب الغرض من هذا التضييق نفي الاجزاء بما هو الاقل واما الزيادة عن   فاسد فانه عين الركوع
الحد الخاص فاستحب عند الشارع لتحقق المطلوب مع زيادة كما يشعر به قوله واحب   لو يجزي عن الحد الشرعي
الي ان تمكن كفيك من ركبتيك فالعجز ليس دخلاً في الموضوع حتى ينتفي بانتفائه   مقام ذهابي معقول
ويتمسك في اثبات الممكن مع قاعدة الميسور وبامتناع التكليف بالامر بالنسبة الى   ولم يصل الى الحد
الزيادة عن مقدوره والحلول حينئذ الراكع يجب عليه ان يزيد يسيراً انحناء ليتحقق   فقام سهواً لا يجوز له الركوع
الركوع الاختياري الذي هو من افعال الصلوة والركوع القهري الاضطراري ليس   ثلا يلزم الزيادة في الركن
فعلاً بل هو وصف موجود في الحال وهو قيام ذلك الشخص والمعتبر قصد الفعلية
فيجعل الوصف الموجود فعلاً وقال الشيخ ره الراكع خلقة يزيد يسيراً انحناء
ليفرق بين القيام والركوع وان لم يفعل لم يلزمه لانه حد الركوع فلا يلزمه الزيادة
عليه واختاره المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة لكن فيه ان تلك الخلقة
لما كان ركوعاً شرعاً فلا وجه لاستحباب الزيادة اليسيرة عليه لعدم كونها ركوعاً شرعياً
ولا معنى للفرق بين القيام والركوع بعد ان كان هيئة ركوعاً فانه الاولى ان تلك الهيئة
دائماً بالخلقة وان لم تكن ركوعاً بل كان ركوعه الانحناء الزائد فلا وجه لعدم
لزومه مع انا نقول ان اول ركوعه عبارة عن تلك الزيادة القليلة لا انه زيادة على

اصل الركوع فلا وجه لعوده فلا بد من الزيادة عليه وحفظ الهوي مع قطع النظر عن فساده لاجل
الانحطاط وافر والحاصل لا اشكال في وجوب الزيادة اليسيرة لكونها كمقدمة الى القدرة على القيام
ملك العقيدة باعتبار انقطاعه على الهوي بالقصد فلا يجعلها فعلا اختياريا فان فعل الركوع مع
عن تحصيله والحاله هذه الحلول على تلك الهيئة لم يحصل شيئا لوجوده بقصد نعم لو امكنه ان ينتهي
من الانحناء حال قيامه باعتبار او غيره بقصد الركوع له لايجاده ولا يجب الزيادة عليه كما في الذكرى
ويجب فيه الطمأنينة وحدها معناها السكون بحيث تستقر اعضاؤه في الركوع لما روي ثم انه قيل عج
عن الباقر عليه السلام اذا ركع حتى يرجع كل عضو موضعه والغرض من الوجوب هو الشرطية
لا التكليف لوضوح ان الطمأنينة ليست بواجب مستقل في عداد سائر الافعال بل هو شرط
في الركوع حال الذكر سواء كان واجبا او مستحبا لعدم الفرق في ذلك بين ان يكون الذكر
واجبا او مستحبا فلا وجه للتقييد كما في الذكرى ان حده ونحوها في الذكر الواجب وما ذكره
الشيخ قده في الخلاف انها ركن وبه قال الشافعي وهذا القول بطلانه في غاية التعجب من الشيخ
للاتفاق مع انه اذا تحقق مسمى الركوع شرعا ونسي الذكر فيه ولم يطمئن صحت صلاته اتفاقا
ام معتبرة في الذكر فان لم يبطل الصلاة بنسيان المشروط فكيف يبطل بنسيان الشرط مع
ان اركان الصلاة معلومة محصورة مبينة وليس الطمأنينة منها لعدم كونها فعلا من افعالها تعلق
ووجهه بعض الفقهاء رضوان الله عليهم بان مراده اول مراتب الاستقرار الذي لا يتحقق مسمى
الركوع الا به وفيه انه يتحقق مسمى الركوع بحيث ينقطع هويه ويبتدئ بهوي السجود ولا يلزم الاستقرار
وقال العلامة قده في المنتهى ان مراده الوجوب من قبيل اطلاق الكل على الجزء وتبعه الشهيد في الذكرى
في ان مراده العرض منه وهو عرض جميل فانه لو صح فانما هو في المركب الخارجي لا المركب الذهني دليلا لاطلاق عج
مع انه لا شك في مفهوم الركن فانه عبارة عن نفس الجزء الذي يبطل الصلاة بالاخلال به
عمدا او سهوا وتلك الصفة ليست داخلة في معنى الجزء اتفاقا ويمكن توجيه كلام الشيخ بان
السكون الذي هو الطمأنينة تارة يكون مقابل الحركة فيكون المراد قطع الحركة
وهذا معتبر في الركوع فان الركوع حركة الى السجدة والانحناء بجميع مراتبه حتى الحد
الشرعي محض المقدمة الى السجود ما دامت الحركات متواصلة وان كان الانحناء

بمقدار

بمقدار الحد الشرعي ركوعا لكنه ركوع مقدمة للسجود وليس مستقلا ولا يستقل الا
بالسكون وقطع الحركة مقدارا ما فان تمام الانحناء الذي هو المقدمة للسجود وسيلة
لا ينفصل الى السجود لاستحالة الطفرة عن الانحناء الذي هو فعل مستقل انما هو بالسكون
وقطع الحركة فهذا السكون في الحقيقة مقوم لحقيقة الركوع وبدونه لا يتحقق الركوع
الذي هو جزء من الصلاة فلا اشكال في ان هذه الطمأنينة ركن لا ينفي لانه جزء ركني في
الصلاة في عداد سائر الاركان على المعهود وانه ركن مقيا في الركوع ينتفي بانتفائه عمدا او سهوا
وبتفويت الركوع فيبطل الصلاة بفواته وهذا الاطلاق ممنوع بالركوع ولا يمكن في السجود
ونحوه لعدم المقدمية وتحققه بمجرد وضع الجبهة على الارض وتارة يكون السكون مقابل
اللبث كافعال الطمأنينة في المكان اي اقام فيه ولبث ومن ذلك ابتنى معتبر في الركوع والسجود
ولا يكفي بمجرد تحقق المسمى لمنافاته بمقام الخضوع بل ربما يصير ذلك استهزاء
بالمولى كما هو محسوس في الخارج الفهم ولا يكتفون بمجرد الانحناء من غير لبث ويدل مع
ذلك ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليهما السلام قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد
اذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده فقال رسول الله صلى الله عليه وآله نقر كنقر
الغراب لئن مات هذا وهكذا صلاته ليموتن على غير ديني والمراد من عدم اتمام
الركوع والسجود مع تحقق المسمى عدم اللبث فيهما بمقدار الذكر الواجب فالحق وقف
نعم في ان هذه الطمأنينة ركن بحيث لا ينفع الركوع للتعظيم بدونها ويصير استهزاء بالمولى
وتارة يكون المراد منها مقابل التزلزل والارتعاش وهذا هو المبحوث عنه
في كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم وشرطيته ذلك في الركوع بحيث يبطل
الصلاة بمجرد الارتعاش عمدا لا يستفاد من الادلة نعم لو كان بحيث يوجب
انمحاء صورة الصلاة ~~بحيث يكون~~ في حد ركن يبطل الصلاة بتركه عمدا وسهوا
ومراد شيخ الطائفة قده هو المعنى الثالث اعني اللبث وعدم السرعة في رفع الرأس من
الركوع بعد تحققه وهذا هو المراد من الطمأنينة في الاخبار والشاهد على ان مراد
الشيخ ما ذكرنا انه قده مسبوق في هذا القول مع ابن الجنيد نور الله سره وبعده في ذلك

وهو ابن الجنيد قده عبر عنها بلفظ اللبث كما في الذكرى عند ذكر فروع ابن الجنيد
انه لو نسي التسبيح الا انه قد لبث راكعا ساجدا بمقدار تسبيحة واحدة اجزأته ومعلوم
انه لو لم يلبث لم يجزه فيكون اشارة الى ان الطمأنينة ركن كقول الشيخ انتهى ومراده
انه يصح صلاته لو نسي الذكر اذا اتم ركوعه بالطمأنينة فيها بمعنى عدم السرعة في رفع الرأس
وقد عبر عن ذلك بلفظ اللبث والشيخ قده عبر بلفظ الطمأنينة وهذا واضح قال الشهيد قده
في الذكرى ويجب كونها بمقدار الذكر الواجب لتوقف الواجب عليها ولا يجزي عنه
الطمأنينة مجاوزة الانحناء القدر الواجب ثم العود الى الرفع مع اتصال الحركات
لعدم صدق اسم الطمأنينة نعم لو تعذرت اجزأ زيادة الهوي ويبتدئ بالذكر
عند الانتهاء الى حد الراكع وينتهي بانتهاء الهوي وهل يجب هذا الهوي لتحصيل الذكر
في حد الراكع الاقرب لا للاصل ثم يتم الذكر رافعا رأسه انتهى قوله ويجب كونها الخ
وفيه ان الطمأنينة بمعنى الاستقرار كما عرفت ليس لها اجنبية في الركوع وانما هي شرط للذكر
بناء على وجوبها ولا فرق في ذلك بين الذكر الواجب والمستحب فلا وجه للتقييد بالذكر
الواجب وليس في الاخبار ما يدل على ذلك كما عرفت وان المراد منها الطمأنينة بمعنى
الوقوف واللبث ففيه البحث انه ليس محدودا بحد فانه جهة عرفية موكول الى العرف
والمرجع فيه نفس الشخص ومنه يظهر ما في عبارة الشرايع من قوله الثاني الطمأنينة
فيه ويجب بقدر الذكر الواجب فان الطمأنينة بمعنى الاستقرار ليست لواجبات الركوع
ولا لها ربط به وانما هي شرط في الذكر ومحله ذكره بعد التعرض لذكر الركوع وان الطمأنينة
بمعنى الوقوف واللبث محلها قبل التعرض بالذكر لكنها ليست محدودة بحد قوله ولا يجزي
عن الطمأنينة الخ اقول التعرض لهذه المسألة لا وجه له لو اريد من الطمأنينة الوقوف
فانه يصح ان يقال هل يجزي زيادة الانحناء من الوقوف لحصول الغرض منها فان المعلم
عدم رفع اليد عن الركوع وهو يحصل بالزيادة كما هو الحق او لا بل لا بد من اللبث
في الحد الشرعي واما لو اريد منها الاستقرار فلا وجه له لكون هذا الفرع بل هو اجنبي محض
لعدم المناسبة بين الاستقرار وزيادة الانحناء مع ان المفروض ان الحركات متواصلة مع

انه

انه لا معنى للاجزاء عند التعذر والاضطرار والمفروض عدم صدق اسم الطمأنينة حال
الاختيار والاضطرار لا يجعلها طمأنينة قوله وهل يجب هذا الهوي الخ وفيه ان وجوب
الذكر حال الركوع وعدم جوازه بعد رفع الرأس والانتصاب عنه حال الاختيار
فلا اشكال فيه الا انه لا يتمكن من الحد الخاص ويتمكن من اول درجة الانحناء ولا يتمكن
فيه من الوقوف هو الذكر بعد الانتصاب والمفروض فيما نحن فيه انه يتمكن من
تحصيل الركوع الذكر في حد الراكع بان يبتدئ بالذكر في حد الركوع وينتهي بانتهاء
الهوي الزائد فما معنى عدم وجوبه للاصل بل الاصل الاشتغال مع انه لو لم يجب هذا
الهوي فيمكن ان يتم من تحصيله حال الانحناء فانه يبتدئ به في الحد الشرعي وينتهي في اوائل
مراتب الانحناء قبل رفع الرأس والانتصاب فلا وجه لقوله يتم الذكر رافعا رأسه
ويحتمل ان يكون مراده قبل الرفع بان يتم الذكر حال الانحناء قبل الانتصاب ويبتدئ
بالذكر عند التدريج بالرفع ثم انه لو لم يتمكن من الوقوف في الركوع والسجود لكن تمكن
من الوصول الى حدهما فهل يجب ذلك او الايماء الاقرب الاول لتحقق اصل الركوع
والسجود وكونهما استهزاء انما هو للمختار لا المضطر كما ان ارتعاش الرأس استهزاء
من المختار بخلاف المرتعش ويجب رفع الرأس من الركوع وهو الانتصاب
قائما ولا يجوز ان يهوي للسجود قبل الانتصاب الا مع عذر واما وجوب رفع
الرأس فلان معنى الصلاة تماما موجع الافعال حال القيام كالركوع فانه قيام
مقابل القعود وعن القيام كالسجود مثلا فانه يكون سجدة القائم انما يكون اذا
وقع من قيام وذلك واضح لا اشكال فيه مضافا الى قول الصادق عليه السلام اذا رفعت
رأسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك فان قوله عليه السلام اذا رفعت يدل على
ان الانتصاب واجب لكونه بيانا لحدود الصلاة واستدل على وجوب الانتصاب
باقامة الصلب وفيه ان اقامة الصلب اجنبية مستقيمة في الانتصاب ولا ربط لها
بالانتصاب فان الانتصاب عبارة عن الاستقامة ويستحب فيها اقامة الصلب
عن الانتصاب بفقرات الظهر فانه قد يتحقق الاستقامة بدون اقامة الصلب

ومراده ان خضوعه وتعظيمه عبادة من ذلك منه

واما وجوب الاستقامة وعدم الانحناء بمقدار القيام الموجود في حال الركوع ايضا فلانه
مفروض الطلاقه لكونه الكل معاديته كما في القيام ويجب الطمأنينة في الوقوف حال الانتصاب
فانه لا يتحقق القيام المعهود به الا بالوقوف قليلا يسيرا ونقل عن الشيخ في الخلاف ركنية
هذه الطمأنينة ولا وجه له فلو ذهب الى السجود من غير انتصاب بان سقط الى الارض كان يجب
العود الى القيام نعم لو ترك الطمأنينة سهوا او لعذر بعد رفع الوصول الى حد السجود
لو تذكر او زال العذر كما لو ترك الانتصاب ساهيا وذكر قبل الوصول وقد ظهر مما
ان رفع الراس ليس بواجب في الركوع ولا يبطل بالركوع بل هو من مقدمات الركوع وانتهاء
وطئة للسجود ومقدمة له لاعتبار كونه عن قيام لم يشترط فيه فلا واجب الركوع سوى الذكر
لو كان واجبا واما الانحناء الى الحد الخاص فقد عرفت ان تعين الركوع لا انه امر اليه عليه
واجب فيه كالطمأنينة فيه فانها تحقق لحقيقة الركوع التي ايضا هي الركوع بل هي الركوع
الاول واجب اصلا اشكال ثم انه يشعر عبارة المحقق بان المراد من الطمأنينة
في الانتصاب هو الوقوف فانه قال الطمأنينة فيه هو ان يعتدل قائما ويسكن يسيرا
فان المراد من السكون اليسير الوقوف لتحقق القيام ولذا قال بعضهم انه واجب وقصير
ولا يجوز التطويل فيه ومراده المقدمية للسجود يعني انه ليس بواجب مستقل حتى يجوز
التطويل فيه كثيرا او الاحتراز عن المقدمية وليس ذلك كالقيام قبل الركوع فانه وان كان
مقدمة للركوع لكن فيه جنبة الاستقلالية ايضا ولذا لو لم يتمكن من الركوع قائما
وتمكن من نفس القيام وجب ذلك بلا شبهة وليس القيام بعد الركوع كذلك ولو لم
يتمكن من السجود وقال العلامة ره ويجب الذكر فيه عند علمائنا اجمع لقول
الصادق عليه السلام لهشام بن سالم تقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي
السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث والفضل
سبع ثم قال وقال بعض علمائنا يتعين التسبيح وهو سبحان ربي العظيم وبحمده
ثلاثا او بعضهم مرة او ثلاث مرات سبحان الله اقول اما وجوب التسبيح المقابل لسائر
الاذكار فلا وجه له وجيه لان هشام بن الحكم وهشام بن سالم سألا الصادق عليه السلام

يجزي

يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والله اكبر فقال نعم كل
هذا ذكر الله فيظهر منه وجوب الذكر الواجب هو الذكر المطلق من جهة هذه الرواية
لكن في اصل الوجوب تردد وليس في الاخبار ما يدل على الوجوب وقوله ع
المفروض من ذلك تسبيحة لا يفيد الوجوب فان المفروض يطلق مع شدة الاهتمام
ايضا والله العالم السادس السجود وحقيقته الميل والخضوع وليس وضع الجبهة
او غيرها من الاعضاء السبعة داخلا في حقيقته وان كان مطلوبا في الشرع فانه
قيد للمطلوب ماخوذ في مرحلة الامتثال مثل الانحناء الخاص في الركوع ويتحقق الخضوع
بالتطأطؤ كالركوع والسجود يتحقق منه ولو لم يضع جبهته على الارض فالسجود المقابل للركوع
هو الخضوع التام الكامل وبالجملة حقيقة السجدة هي العبادة ومن ثم قوله تعالى
لا تسجدوا للشمس ولا للقمر والمراد انه لا تعبدوا الها ولا تتخذوها اربابا من
دون الله وليس المراد وضع الجبهة على الارض قطعا ومنه ايضا سجدة الاصنام فان سجود
المشركين لها انما هو بخضوعهم اياها باعتقاد كونها والتي انما هو من مطلوع الله لها
لا من مجرد وضع الجبهة على الارض وكذا في قوله تعالى ان المساجد لله والمراد مواضع السجود
فالسجود يتحقق بكل من الاعضاء السبعة بل بكل عضو كما في قوله تعالى ويخرون للاذقان
سجدا فوضع الذقن على الارض ايضا سجدة حقيقة ومن هنا القبل اطلاق السجدة
المسجد على البيوت الخاصة والمراد بيت العبادة ومما يستفاد من تتبع الموارد
ان حقيقة السجدة هي الخضوع لا غير ولو كان تكوينيا كما في قوله تعالى
الشمس والقمر يسجدان مع انه يمكن ان يكون المراد السجود الاختياري
كما في حكاية يوسف ع اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين فان سجودهما له ع للتحية اياه ولا ليعقوب ايضا سجود ... ذلك
وليس للسجود حقيقة شرعية بل هو باق على معناه الاصلي فلو ان ... سجدا بالتحية
كان من غير وضع الجبهة تحقق زيادة الركن كما سيجيء تفصيله والاول
ليس الا لله سبحانه واما السجود لآدم او للائمة المعصومين ع كما هو المتعارف في

٢ المتحقق بحيث بالانحناء
بحيث يمكن وصول الارض
لو اراد الوصول

في عتباتهم المقدسة للزوار ويزعم انه سجود له حقيقة فان السجود لآدم مثلا
بعنوان انه شخص محترم عند الله وبعنوان انه محبوب عنده فالخضوع لأمر المولى
بذلك العنوان بل هذا الكل في الخضوع لكونه مطيعا للمولى فان الخضوع بعنوان المولى
من جهة كونه عبده الكل من الخضوع لنفسه كما هو واضح فلا اشكال بعون الله تعالى في تقبيل
العتبات العاليات ووضع الجبهة عليها فلا وجه لمنع الزوار عن ذلك وما ذكرناه سابقا
لكل من له احترام عند الله تعالى من العالم والخادم وغيرهما واما ما روي عن ابي عبد الله ع
من انه قال كان رسول الله ص يوما قاعدا في اصحابه اذ مر به بعير فجاء حتى ضرب
بجرانه الارض ورغا فقال رجل يا رسول الله اسجد لك هذا البعير فنحن احق
ان نفعل قال فقال لا بل اسجدوا لله ثم قال لو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت
المرأة ان تسجد لزوجها فانما هو ظهرة في الجواب لعدم فهم السائل ولو اراد الجواب
لعلم انه احق بالسجود في نفسه بنفسه ونظير ذلك كثير في الاخبار كما روي عن
ابي عبد الله ع في قوله تعالى وخروا له سجدا ان ذلك كان منهم عبادة الى الله تعالى فيكون
سجدوا لله ... وتوجهوا الى السجود اليه كما يقال صلى للقبلة مع انه معلوم ...
ان ... الى ادم ع ... فيكون ... الى ... فاطبه والا لم يكن
في سجود الاصنام ملك الجهة وان كانوا يتقربون بعبادتها الى الله لكن ذلك
التقرب من جهة الاتخاذ مع انهم يقولون بان التجلي التام انما هو في الاصنام
لا في ... الله سبحانه باعتبار التجلي التام فالسجود ... الله لاتخاذها معبودا فهو انه
عبادتها فان الشرك عبارة عن ذلك وليس سواه شرك وبالجملة السجود
المنهي هو السجود للغير بعنوان جعله معبودا مع الله تعالى لا مطلقا كما ذكرناه
وكيف كان يجب في كل ركعة سجدتان وهما معا ركن في الصلاة لو تركهما معا
او زيادتهما بطلت الصلاة ويدل على ذلك انه لم يكن خلاف بل اخبار كثيرة
الدالة على ان الصلاة انما هو الركوع والسجود وان السجدتين بمنزلة الركوع
الواحد وحاله الركوع من الصلاة معلوم ولا يبطل بنقصان سجدة واحدة كما

١ ان هذا الحمل يكون بعيد
ثم ذكر مقتضى الحمل ح

كما لا يبطل بزيادة واحدة كما سيجيء في مبحث الخلل انتهى والمستند في الاول
قول الصادق عليه السلام في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو
قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد
فليمض في صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء والمستند في الثاني خبر
عبيد بن زرارة سألت ابا عبد الله ع عن رجل شك فلم يدر اسجد ثنتين ام واحدة
فسجد اخرى ثم استيقن انه قد زاد في ركعة سجدة فقال لا والله لا تفسد الصلاة
بزيادة سجدة وقال لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة ولا فرق في
ذلك الحكم بين الركعتين الاوليين والاخيرتين كما حكي عن الشيخ المفيد ...
ثم انه لا باس بتحقيق حقيقة الركن في المقام فنقول ان للركن حقيقة
واقعية ثابتة ... في الخارج بيان ذلك انه قد يحصل للمركب اجزاء
مختلفة ويكون الاهتمام ببعضها اشد واقوى من بعضه والركن عبارة عن هذا
الجزء الذي له شدة اهتمام وحكم ذلك الجزء فساد الشيء بزيادته ونقيصته كما
في اركان البيت فانه يخرج عن البيتية بنقصان ركن وزيادته بمعنى
انه يفوت الحسن المعتبر فيه فموضوع الركن هو ذاك الجزء وتفسيره بانه ما
يبطل الشيء بزيادته ونقيصته تفسير للشيء بحكمه وليس بجائز في مقام التعريف
فانه لا بد ان يعرف الشيء اولا ثم يحكم عليه وبالجملة فهذه الحقيقة منطبقة
على مجموع السجدتين وهما معا بحيث يبطل الصلاة بالاخلال بهما زيادة او
نقيصة فيشكل ح بان مقتضاه البطلان بفعل واحدة فهو مع انتفاء
المركب بانتفاء احد اجزائه فترك الواحدة يعيد مع ترك الركن واجاب
في الذكرى بان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا والا لكان الاخلال
بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولم يقل به احد بل المؤثر هو انتفاؤها
بالكلية ولعل الركن مسمى السجود ولا يتحقق الاخلال به الا بترك
السجدتين معا وفيه ان انتفاء الماهية مؤثرة لا محالة والعقل يحكم

يتبع ماهية الركن ولا فرق فتأمل واضح مع ان التنظير الحق باطل لعدم كون
وضع الأعضاء داخلاً في ماهية السجود حتى وضع الجبهة كما عرفت ولو كان الركن
مسمى السجود فهو لا ينتفي الا بانتفائهما معًا لكنه يشكل في طرف الزيادة لزيادة
الركن ولا يلتزم به فلا وجه لهذا الجواب فكما لا وجه لدعوى ان الركن ما
ثبت كان الأصل فيه البطلان عمدًا او سهوًا الا ما خرج بالدليل وكذا دعوى ان
الركن ما ثبت البطلان به سهوًا في الجملة وان اجيب بان هاتين الدعويين
تنافيان حقيقة الركن فان حقيقة الركن ليست امرًا تعبديًا كي يخرج عن حكمه
بالدليل او يقال بان حكمه ثابت في الجملة واجاب المحقق الأردبيلي قده
بان الدليل على ركنيتهما معًا انهما لو زيدتا او تركتا معا بطلت الصلوة هو الاجماع
وبعض الأخبار وهما دال على البطلان بزيادة احديهما او تركها وفيه ان الكلام في
مفهوم الركن والمفروض ان الركن هو السجدتان معا ولا ريب في انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فاذا ترك الواحدة فقد ترك الركن بالفرض وعدم دلالة الأخبار
على البطلان بترك الواحدة او بزيادتها لا يدفع الأشكال بل هو المنشأ للأشكال
والأولى الأشكال مع تقدير البطلان واظهر منه في الفساد ما عن البهائي ره في الجواب
من انه لا بعد في اجزاء بعض الأجزاء عن الكل فلو جعل الركن كلا السجدتين او ما اقامه
الشارع مقامها كالواحدة حال نسيان الأخرى لم يكن بعيدًا وعن بعضهم من ان الركن
احديهما وكلتاهما فان حقيقة الركن لا يتفاوت بحال الاختيار والسهو كي يكون الواحدة
ركنًا حال النسيان وربما نسب الى بعض مثل ما قاله البهائي فان مراده ره كفاية الواحدة
حال النسيان واعجب من ذلك كله ما حكى المجلسي ره عن بعض اجلة عصره انه
حل الأشكال بان الركن هو المفهوم المردد بين السجدة بشرط لا اي لا
يكون معها سجدة اخرى والسجدتين بشرط لا او ثلث سجدات بشرط لا اذ ترك
الركن ح انما يكون بعدم تحقق السجدة مطلقًا واذا سجد اربع سجدات او اكثر ولا يتحقق
المفهوم المردد بانه لا خلاف بان البطلان الصلوة بزيادة الركن باربع او اكثر انما هو لزيادة

الركن

الركن لا الركن كما هو مقتضى الجواب لزيادة الركن هذا الجواب لا يصلح لشرح مورد
ولا يخفى تحت اللفظ من مفردات هذا الجواب فان ركنية الواحدة بشرط لا
معناها عدم جواز الثانية اصلا فلا يعقل ركنية السجدتين بشرط لا
تنافيهما واضح ومعنى ركنية ثلاث سجدات بشرط لا انه يبطل الصلوة بترك ثلاث
سجدات وبالجملة يكفي في فساده خلوه عن المعنى ثم قال والأظهر ويخطر بالبال
وجه اخر لدفع الأشكال مع سلامته عن هذا الوجه لكنه احقر اصلا وهو ان يكون
الركن المفهوم المردد بين سجدة واحدة بشرط وسجدتين بلا شرط فاذا اتى
بسجدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما ولا يتبع الركن الا بان لا
يأتي بفرد بان لا يسجد اصلا واذا سجد ثلاث سجدات لم يأت الا بفرد واحد
وهو الاثنان لا بشرط شيء واما الواحدة الزائدة فليست فردًا لانها مع اخرى
وما هو فرد في هذا الوجه السجدة بشرط ان لا يكون معها شيء واذا اتى باربع سجدات
فاذا زاد اتى بفردين من الاثنين قال وهذا اوجه مما تقدم لو اراد استغنى اليه ومع ذلك
لا يخلو عن تكلف ثم قال والأظهر في الجواب ان غرض هذا المعترض اما ايراد الأشكال
على الأحاديث الواردة في الباب او على كلام الأصحاب والأول لا وجه له لخلو الروايات
عن ذكر الركن ومعناه وعن هذه القواعد الكلية بل انما ورد حكم كل من الأركان
بخصوصه وورد حكم السجود هكذا فلا اشكال يرد عليها واما الثاني فنقول وعليه
نقض حكمهم بحكم السجود هو تخصيص للقاعدة الكلية فورود الأخبار وان كانت خالية
عن لفظ الركن لكن حقيقة الركن انما تستفاد من الأخبار وانما حكمه انه يعلم
من الخارج فالأشكال وارد على الأخبار فانها مع انها تدل على ركنية السجدتين
ولو ببيان حقيقته تدل على عدم البطلان بنقص واحدة وكذا يرد على
كلام الأصحاب ايضا فان الركن اصطلاح منهم بما يبطل الصلوة بزيادته ونقصانه
وباطلاقه ذهبوا الى ركنية السجدتين مع انه لا يبطل الصلوة بنقصان الواحدة والمسئلة
الكل وليس نقض القاعدة المجعولة منهم كي يخصص بكلامهم هذا كلامه وربما اجيب

ايضا كما حكي عن السيد على الصائغ وبعض المتأخرين بان المعهود من ترك الركن
في عرف الفقهاء هو ما كان بحيث يمتنع تداركه وذلك يتوقف على شيئين فوات محله
وكذا الفعل وعدم ورود الشرع بفعله فان وما ذكر يظهر عدم صحة لزوم البطلان
بترك الواحدة سهوا وفيه ان معنى ترك الركن معلوم واضح ولا ربط لعرف
الفقهاء في ذلك مع ان المعهود امتناع الترك بفوات المحل وليس في الفقه
ركن يترك ثم يتدارك بعد المحل بورود الشرع ولا معنى له فانه فواته يوجب
فساد المركب واساسا فلا معنى لتداركه وقال المجلسي ره في بحاره وربما يتوهم ان ما
اشبه بما يوحي الى المعراج من ان الأولى كانت بامره سبحانه وتعالى والثانية
اتى بها الرسول ص من قبل نفسه فتكون الأولى فريضة وكذا والثانية بالعكس الحاق
للفريضة وغيره ولكن اقول مع قطع النظر عن فساد ذلك في نفسه كما ستعرف
انه نعم ان الأشكال انما هو على تقدير ركنية مجموع السجدتين والأولى اشكال
مع هذا التقدير واورد عليه المجلسي ره بعد تسليم دلالة الخبر عليه انه لا ينفع في دفع
الفساد بل يزيده اذ لا يعقل ح زيادة الركن لان السجدة الأولى لا تتكرر الا بان
يفرض انه سهى عن الأولى وسجد اخرى بقصد الأولى فيلزم زيادة السجدتين
ايضا مع انه يلزم انه لو سجد الف سجدة بغير هذا الوجه لم يكن زاد ركنا مع انه
لو اعتبرت النية في ذلك يلزم بطلان صلوة من ظن انه سجد الأولى ثم سجد بقصد
الثانية فظهر له بعد الصلوة ترك الأولى ولم يقل به احد وبالجملة المسئلة في غاية
الصعوبة وقد عجز عن حلها الفحول حتى اعترف المحقق الثاني قده بالعجز
وقال ان اصل الحكم فلا اشكال فيه والتحقيق ان السجدتين معا ركن في الصلوة
ولا يلزم التنافي بالاجتزاء بالواحدة بيانه ان السجود ليس مركبا من
سجدتين حتى يلزم انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه فان السجدة الثانية
تأكيد للسجدة الأولى والمؤكد شيء واحد وليس بمتعدد ومثله زيد زيد فانه ليس
بمتعدد وانما هو زيد واحد والشيء لا يتركب من نفسه فالسجدتان سجدة

واحدة

واحدة مؤكدة وقد علم من الأخبار ان منزلة السجدتين معًا منزلة الركوع
الواحد كما في العلل عن الرضا عليه السلام فان قال قائل فلم جعلت الصلوة
ركعة وسجدتين قيل لأن الركوع من فعل القيام والسجود من فعل القعود
وصلوة القاعد على النصف من صلوة القائم فضوعف السجود ليستوي
بالركوع فلا يكون بينهما تفاوت لأن الصلوة انما هي ركوع وسجود انتهى الحديث
والخبر الشريف صريح في انه لا تركيب في السجدتين فان التضعيف انما
هو لكون الشيء بمثله وان السجدتين من القاعد بمنزلة العمل الواحد من القائم
كالركوع مثلا فالسجدتان لها جهتان الوحدة والتعدد اما الوحدة فقد عرفت انه
بمنزلة العمل الواحد من القائم واما التعدد فانهما فردان من الطبيعة فالسجدة
متحدة ومتعددة ونظير ذلك صلوة القاعد فان ركعتين من القاعد بمنزلة الركعة
الواحدة من القائم كما بين عليه السلام بقوله وصلوة القاعد على النصف من صلوة
القائم ولذا ان فيها اثر الوحدة والتعدد كما في صلوة الاحتياط في الشك بين
الثلث والأربع وصلوة الوتيرة فان المطلوب من المكلف في الشك المذكور
الركعة الواحدة بشرط الا انها الفائتة مع تقدير الفوات مع انه مأمور بركعتين
من جلوس بل هو الأفضل فالركعتان بمنزلة الركعة الواحدة الفائتة ولذا
يصير الصلوة الرباعية بها اربع ركعات مع تقدير الفوت لا ازيد فهذا اثر الوحدة
واما التعدد فواضح فان كل ركعة من القعود ركعة مستقلة فيها ركوع وسجود
كالركعة من القيام ولذا كان التشهد مفروضًا للشارع فاما ركعتين من جلوس يتخير
منه الى الثانية فالركعتان من الجالس ركعة واحدة بالتنزيل ومتعددة بالتحقيق
ولكل جهة اثر كان اثر الوحدة الاجزاء عن الواحدة الفائتة يعني ان الاتي بها
اتى بلا اثر التعدد خروج الصلوة عن الرباعية وهكذا الوتيرة فانها هي الوتر التي
من صلوة الليل شرعت للخوف من ان تدعى عليه الموت ولذا كان في الأخبار ان
المؤمن لا يبيت الا بوتر فعليه بها لعله يموت فهي في الحقيقة ركعة واحدة او ركعتين للمختبر

من الزيادة اذا تقرر ذلك فنقول ان السجدتين معا ركن في الصلاة فان
الصلاة اتمامها ركوع وسجود كما في ذيل الخبر الشريف ولما لم يكن السجدة الواحدة في
الكمال والفضل بمنزلة الركوع لكونه من فعل القيام وهو اكمل من فعل القعود واراد
الشارع التسوية بينهما فاعتبر سجدة اخرى لئلا يكون بينهما تفاوت فنظر الشارع
بالسجدتين من حيث الاهتمام على حد النظر بالركوع من هذه الحيثية واما الاجزاء
بالواحدة وعدم بطلان العمل بفوات الاخرى فلبقاء ذات الركن اي السجدة الا
ان عروض الركنية على السجدتين ليس من قبيل عروض الكم على المقدار
الخاص فان هذا المقدار وحدة الكم ونصف هذا المقدار نصف الكم فالحكم المتعلق
بالكل لا يمكن ان يتعلق بالنصف فانه تناقض بخلاف السجدتين فانهما ليس حد الركنية
بان يكون الواحدة نصف الركن بل السجدة الواحدة ركن تام ولا نقص فيه من
حيث الركنية لكنها لما كانت موهونة بالنسبة الى الركوع وغرض الشارع التسوية
بينهما اعتبر اخرى ومن تمامية لعل واحد فاعتبار السجدة الثانية من جهة النقص
للاولى فاجزائه بالواحدة ليس تناقضا فانه اجزي بالركن التام الموهون من
حيث الكمال فان هذا امر يوطله فلذا ايضا ان لا يجزئ كما في صلاة القاعد فان الركعة
منها بمنزلة الواحدة من القائم بنفسها مع ان امر العاجز عن القيام في الفرض ركعة
من القعود وجعل صلاة القاعد ايضا اربع ركعات مثل القائم وليس بناء فقوله فان
ركعة القاعد ركعة مستقلة ولو لم يكن في الفضل مثل ركعة القائم والفضل ليس ملاك
الشارع فالسجدة الواحدة ايضا سجدة مستقلة وركن تام لكنه موهون بالنسبة الى
الركوع واجزى الشارع بالموهون ولكن اذا اطلق طرف الزيادة فانه معه
الابطال للركن الكامل مع ان لسان يحكم بابطال الموهون ايضا مثل ان تقول
ان الركن هو السجدة الواحدة والسجدتان معا باعتبارين ونظيره ما
ذكرنا الشهادة من المرئيين فانهما بمنزلة الشهادة الواحدة من الرجل لا انها
حقيقة فان شهادة كل منهما شهادة مستقلة لكنها موهونة بالنسبة الى شهادة الرجل

ويجب

ويجب في السجود امور منها السجود على سبعة اعظم الجبهة
الجبهة والكفان والركبتان وابهاما الرجلين لقول النبي ص انما امرت
ان اسجد على سبعة اعظم ولرواية زرارة قال قال ابو جعفر ع قال
رسول الله ص السجود على سبعة اعظم الجبهة واليدين والركبتين
والابهامين وترغم بانفك ارغاما اما الفرض فهذه السبعة واما الارغام
بالانف فسنة من النبي ص وهذه هي المراد من قوله تعالى وان المساجد
لله فلا تدعوا مع الله احدا ولا يخفى ان الركن والعمدة من بين المساجد هو
وضع الجبهة على الارض فانه المدار في الزيادة والنقصان دون سائر المساجد
مع انه بها ايضا يسجد لله ولذا قال ابو حنيفة ان الواجب هو وضع الجبهة فقط
وان حقيقة السجود بالانف ايضا كما في الاخبار لاستفادة ان الواجب هو السجود
وهو يتحقق بمجرد وضع الجبهة ويفضل من قول النبي ص انما امرت ان اسجد
على سبعة اعظم مع انه لا معنى للامر الا الوجوب وبالجملة لا اشكال في ان العمدة
هي وضع الجبهة ولذا لا يبطل الصلاة بزيادة سائر المساجد او نقصانها اذا
كان النقصان سهوا ولكن الاحكام انما تثبت للسجود انما هي لوضع الجبهة
فقط مثل السجود على ما يصح السجود عليه فانه انما يعتبر في وضع الجبهة
واعتبار المساواة بين موضع الجبهة والموقف وهكذا ثم انه لا يجب الا
في وضع الجبهة بل يكفي المسمى اذ اسم السجود على الارض لرواية
زرارة عن احدهما ع قلت له الرجل يسجد وعليه قلنسوة وعمامة قال
اذا مس شيء من جبهته الارض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد اجزأ
عنه والمراد المسمى وهو انما يجزي اذا كان قدر الدرهم او مقدار
الانملة لعدم صدق الوضع على الارض بدون ذلك كقول الباقر عليه السلام
الجبهة كلها من قصاص الشعر الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط
من ذلك الى الارض اجزاك مقدار الدرهم ومقدار طرف الانامل

فان قوله تعالى بيان للمسمى ولكن الاحوط استيعاب كل مسجد بل يكفي
بعضه وان كان الافضل الاستيعاب ثم انه ان تعذر الجبهة سجد على
احد الجبينين او على ذقنه ولا ترتيب بينهما فان كلا منهما ورد في الاخبار
بعد تعذر الجبهة ومقتضاه التخيير وان كان الترتيب اولى لكون الجبين مع
الجبهة عضوا واحدا والسجود على الذقن سجود حقيقة لانه احد محال السجود
فانه مقامه وذكر الصادق عليه السلام قوله تعالى ويخرون للاذقان سجدا انه
ان قال يضع ذقنه على الارض اشعارا بتلك الجهة وان السجود على الذقن
ايضا سجود وان تعذر ذلك كله سجد على ما تيسر من جسده او على راسه
وان تعذر ذلك ايضا يرفع اليه ما يسجد عليه فان ذلك كله مراتب السجود
بخلاف الايماء فلا يعدل اليه الا مع تعذر الانحناء اصلا ولذا لو امكن وضع
جبهته على الارض فلا يجزيه بدلا عنه ان يسجد على الاعضاء ولذلك
ويبطله بزيادة الانحناء والعلية فان الموضوع للحكم انما هو ذات السجود وهو
يتحقق بمجرد الانحناء ولو لم يضع وجهه على الارض واعتبار الجبهة حال الاختيار
اعتبار خصوصية في الموضوع في مرحلة الامتثال مثل الركوع واما اليدان
فالظاهر انه لا فرق بين ظاهرهما وباطنهما وان كان الاحوط الكاف والاقرب
اجزاء وضع الاصابع فان الموضوع هو اليد والتعبير بالكف في بعض الاخبار
لكونه الغالب في وضع اليد ولو ضم اصابعه الى الكف وسجد عليها ففي الاجزاء
تردد والاشبه الاجزاء لالتقاء بعض الكف على الارض واما الابهامان
فلا اشكال في تعينهما عند الاختيار ولو وضع سائر الاصابع سهوا اجزأه
فان الموضوع هنا هو الرجل كما عبر في بعض الاخبار في هذا المقام ولا
الابهام خصوصية ذاتية والمراد رؤوس الابهامين كما هو الظاهر من وضع
الابهام فان تعذر وضع سائر الاصابع وان تعذر فالظاهر التقدم الى الباطن
الى الكعب فانه حد الرجل فرجح الاول يجب الاعتماد على موضع السجود

بثقل راسه

بثقل راسه ومنكبه فلا يتحامل عنه ولو كان يسجد على حشيش ثقل عليه حتى
يمكن جبهته عليه لعدم صدق السجود الذي هو السقوط والانحطاط بدون
الاعتماد كما هو واضح ولا يتحقق عادة الخضوع التام انه يجب ان يجافي بطنه
عن الارض فلو اكب على وجهه ومد يديه ورجليه ووضع جبهته على الارض لم
يجزئه لان ذلك لا يسمى سجودا كما في التذكرة الثالث ما في الشرايع من
وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فلو سجد على كور
العمامة لم يجز الكور بفتح الكاف ودورها اقول هذا التفريع لا وجه له
فان المانع من السجود عليه كونها مما يلبس غالبا فلا وجه لتخصيص العمامة
بالذكر فان القبا والعباء ايضا كذلك وان اراد ان المانع كونه محمولا كما اطلق
الشيخ في ظاهر المنع من السجود على ما هو حامل له ففيه انه ممنوع على اطلاقه فان
مجرد الحمل ليس بمانع عن السجود كما قال في الذكرى فان مقتضى كونه من جنس
ما لا يسجد عليه وان جعل المانع نفس الحمل كما في العامة طولب
بدليل المنع نعم لابد من وضع ما يسجد عليه٢ والا فلا يصدق السجود على الارض
لكونه مشغولا بموضع السجود كما انها تمنعه شيء واحد منها ان لا يكون موضع
السجود اعلى من موقف المصلي بما يعتد به مع التمكن ولا يقتضي لعلو ليس
بان يكون مقدار لبنة او اربع اصابع بحيث يصدق عرفا انه انحط على الارض
والمعروف عدم جواز ارتفاع موضع السجود عن الموقف بازيد
من لبنة وفي المدارك ان المراد بها المعتادة في زمان صاحب
الشرع ص وقدرت باربع اصابع مضمومة وقال في المعتبر لا يجوز
ان يكون موضع السجود اعلى من موقف المصلي بما يعتد به مع الاختيار
وعليه علماؤنا ثم قال وقدر الشيخ هذا الجواز بلبنة ومنع ما زاد وهل الاشارة
والمستند في ذلك ما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سالته
عن السجود على الارض المرتفعة قال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن

٢ من الجبهة

موضع بلا تكلّف تقدّر لبنة فلا بأس أقول إنّ تقدير حدّ الجواز باللبنة وتقديرها
بأربع أصابع مضمومة ممّا لا وجه له أصلاً فإنّ اللبنة ليست من المقادير كي تقدّر
بها شيء فإنّه لا تقدير لنفسها فضلاً عن أن يقدّر بها شيء لاختلافها بحسب الأزمنة
والأمكنة بل في الزمان الواحد والمكان الواحد أيضاً تختلف وتقدير المقادير في
زمن صاحب الشرع بأربع أصابع ممّا لا وجه له أصلاً للقطع باختلافها في ذلك الزمان
أيضاً فإنّ لبنة الكوفة أزيد من خمسة أصابع تقريباً فالمناط في حدّ الجواز هو العرف
فإن كان العلوّ بحيث لم يصدق اسم السجود والانحطاط على الأرض فلا إشكال في عدم
الجواز كعدم تحقّق السجود وقوله في الخبر المذكور إذا كان موضع رأسك بقدر لبنة فلا بأس
ليس تقديراً لحدّ الجواز لما سبق من أنّه ليس مقداراً معيّناً للتشرّع في زمانهم
بل لمّا كان الأمر فيها غير مضبوط بحيث يمكن تقديره للعوام ولذا قال الإمام إنّ قدر
اللبنة لا بأس فيه إجمالاً وأمّا الزائد فلا دلالة عليه لو جد ولا مفهوم هنا فإنّه لا يعتبر
يعتبر إذا لم يصدق اسم السجود ونظير ذلك كثير في المحاورات ثمّ إنّه لو وقعت جبهته على
موضع مرتفع بحيث لا يصحّ معه السجود أو على ما لا يصحّ السجود عليه يرفع رأسه
ثمّ يضعه على المساوي لرواية الحسين بن حمّاد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسجد
فتقع جبهتي على الموضع المرتفع قال ارفع رأسك ثمّ ضعه وفي رواية قال إذا
وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض ويستفاد
من هذه الرواية أو رواية الجرّ فإنّ في الرفع احتمال أن يسهى ويرفع ... رأسه
بالتمام فيزيد في السجود فيكون الجرّ أولى ولذا نهى هنا عن الرفع وجمع المحقّق
الروايتين بحمل هذه الرواية على مرتفع يصحّ معه السجود فيجب الجرّ لئلا يزيد في السجود
وفيه أنّ السجود لا يزيد إلّا بأن يرفع رأسه تماماً حتّى يتحقّق فإنّه ما لم يتحقّق
فهو في السجود والزيادة إنّما هي بعد أن يتحقّق رأساً وزيادة المرتبة مع بقاء
الذات لا يتحقّق بها الزيادة بعد ليست زيادة في السجدة ثمّ إنّه إن لم يتمكّن من
الانحناء والتمام التقسيم بما تمكّن منه ويجب رفع ما يسجد عليه وإن عجز عن ذلك

هم أيضاً أن لا يكون
الشرط معلوم خ

كلمة

كلمة أو ماء إيماء ومنها الذكر والطمأنينة والبحث في الذكر كما تقدّم في ذكر الركوع
من حيث الاستدلال والمختار وأمّا الطمأنينة بمعنى الاستقرار وعدم ارتعاش
البدن فلا إشكال في وجوبه إذا كان بحيث ينافي الخضوع في الأفعال والقيام
وأمّا بمعنى السكون واللبث وعدم الاجتزاء بمجرّد وضع الجبهة فقال الشيخ قدّه بركنيّته
وعدمه كما بيّناه في الركوع أنّها ركن مقابل السجود بمعنى أنّه لا يتحقّق السجود
في مقام الخضوع إلّا بالسكون القليل فيبطل الصلاة بدونه عمداً أو سهواً
وقد سبق تفصيل ذلك في الركوع خاتمة في سجدات القرآن
وسجود التلاوة واجب في العزائم الأربع وهي سجدة لقمان وحم السجدة
والنجم والعلق ومستحبّ في البواقي ويدلّ عليه الأخبار الصريحة كرواية أبي
بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا قرئ شيء من العزائم الأربع فسمعتها
فاسجد وإن كنت على غير وضوء وإن كنت جنباً وإن كانت المرأة لا تصلّي وسائر
القرآن أنت فيه بالخيار إن شئت سجدت وإن شئت لم تسجد
والمراد من الشيء واحد من السجدات الأربع لا الآية حتى يشمل كلّ آية من
سور العزائم وهذا الخبر كما ترى صريح في الوجوب ورواية الحلبي قال قلت
لأبي عبد الله عليه السلام يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء قال يسجد إذا كانت
من العزائم وهكذا مع أنّ أصل الحكم يستفاد من لفظ العزيمة أيضاً فإنّها
مقابل الرخصة وكون الأمر مع وجه الرخصة عبارة عن جواز ترك المأمور به
فيكون العزيمة عبارة عن عدم جوازه واستدلّ على الوجوب أيضاً بأنّها متضمّنة
للأمر بالسجود فيكون واجبة لأنّ الأمر للوجوب وغير الأربع ليس
بصريح في الأمر فيكون ندباً وفيه أنّه لا دلالة في الآيات الشريفة
على السجود للتلاوة أصلاً بوجه من الوجوه وغاية ما تدلّ عليه أنّ في الآية
سجوداً واجباً وأمّا أنّه أيّ سجود ومن أيّ جهة فأجنبيّة عن ذلك بالمرّة
بل لا يمكن أن تدلّ آية السجدة على وجوب السجود لتلاوتها وإلّا لزم تقدّم

الشيء على نفسه فإنّ آية السجدة موضوع لحكم وهو وجوب السجود عند تلاوتها
والموضوع مقدّم على دليل الحكم لا محالة فإنّه لا بدّ أن يثبت الموضوع أوّلاً ثمّ يثبت
له الحكم والموضوع لو كان دليلاً للحكم لزم أن يتقدّم على نفسه فإنّ المفروض أنّ وجود
الحكم ليس غير وجود الموضوع والعجب ممّن غفل عن ذلك واشتبه عليه الأمر
فالمراد من السجود المأمور به غير سجود التلاوة ثمّ إنّه يجب سجود التلاوة
على القارئ وكذا المستمع وأمّا السامع للعزائم قاصداً للسماع فيستحبّ في حقّه لرواية
عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ قال
لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها أو يصلّي بصلاته فأمّا أن يكون
يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أخرى فلا تسجد والنهي محمول على نفي
الوجوب ويجب قضاء العزائم لو فاتت لرواية محمّد بن مسلم قال سألته
عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسى فيركع ويسجد سجدتين ثمّ يذكر
بعد قال يسجد إذا كانت من العزائم ولا إشكال لأن يكون أداء للتوقيت
بالفوريّة العرفيّة ويجب تكرار السجود مع القارئ والمستمع كلّما
كرّر تلاوة السجدة في مجلس واحد كما هو مقتضى القاعدة ويدلّ عليه أيضاً رواية
محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يعلّم السورة من العزائم فتعاد عليه
مراراً في المقعد الواحد قال عليه أن يسجد كلّما سمعها وعلى الذي يعلّمه أيضاً أن يسجد
خاتمة المعروف أنّ المستحبّ من سجود التلاوة أحد عشر لكن يستفاد
من الأخبار استحباب السجود في كلّ سورة فيها سجدة كرواية جابر عن
أبي جعفر عليه السلام قال إنّ أبي علي بن الحسين عليه السلام ما ذكر لله نعمة عليه إلّا سجد ولا
قرأ آية من كتاب الله فيها سجدة إلّا سجد إلى أن قال فسمّي السجّاد لذلك
وفي أخبار الصادق عليه السلام إنّ العزائم أربع قال وما عداها في جميع القرآن مسنون لا
مفروض ومن التاسع التشهّد وهو واجب في كلّ ثنائية مرّة بعد رفع الرأس
من السجدة الثانية وفي الثلاثية والرباعية مرّتين فلو أخلّ بهما أو بأحدهما

هم ولو لوحظ في الخبر
بأنّه ما انفرد به محمّد بن ...
ممّن لا يعمل به فنقول
إنّ الحكم معلوم من غيره
محتاج إلى الخبر فإنّا قد علمنا
من سائر الأخبار أنّ سجود
التلاوة من آداب القراءة
فلا يجب على السامع أيضاً
فإنّ المستمع في حكم القارئ
والله العالم عليه بخلاف السامع
مح

نسيانا

نسياناً لا يبطل الصلاة كما في أخرى لا تعاد أنّ القراءة سنّة والتشهّد سنّة
ولا تنقض السنّة الفريضة ومن أبي بصير قال سألته عن الرجل ينسى
أن يتشهّد قال يسجد سجدتين يحدثهما للسهو ثمّ يتشهّد فيهما والأخبار في ذلك
كثيرة وأمّا لو أخلّ به عمداً فهل يبطل أو لا فنقول الحقّ أنّه لا يبطل أيضاً إلّا
في التشهّد الأوّل من الثلاثية والرباعية دون التشهّد الأخير منهما ومن الثنائية
والوجه في ذلك أنّا قد علمنا عدم جزئيّة التشهّد من الصلاة كالقراءة
من قول علي عليه السلام أوّل الصلاة الركوع وقول الرضا إنّما جعلت الصلاة ركعة
وسجدتين وغاية ما يمكن أن يدلّ عليه الأخبار على تقدير التسليم الدلالة هو اعتبار
التشهّد وجوباً حال الإحرام مثل القراءة والاشتغال الآخر به ولا نعلم مقدار
الاشتغال فهل هو بحيث لو وقع منه قهراً ما ينافي الإحرام بأن أحدث قبل التشهّد
يبطل العمل رأساً أو لا يبطل بل يجب قضاء التشهّد فقط فنقول إنّ مقتضى
الأصل الأوّلي عدم كون الاشتغال بهذه المرتبة والمفروض أنّ العمل
مضى فالمنافي واقع بعد الصلاة مع أنّ الأصل الثانوي أيضاً ذلك كما رواه فضلة
ابن شاذان عن الرضا عليه السلام وإنّما جعل التشهّد بعد الركعتين لأنّه
كما تقدّم قبل الركوع والسجود من الأذان والدعاء والقراءة فكذلك أيضاً أمر
بعدها بالتشهّد والتحميد والدعاء وهذا يدلّ على أنّ منزلة التشهّد منزلة
الأذان والإقامة والقراءة فكما أنّها مقدّمة قبل الصلاة وكذا التشهّد معقّب
للصلاة ولو في الإحرام فالخبر يدلّ بظاهره على عدم الجزئيّة فلو شكّ في إبطال
تخلّل الحدث مثلاً فالأصل عدم الإبطال مع أنّ الأخبار أيضاً صريحة في ما ذكرنا
كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه
في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهّد قال ينصرف فيتوضّأ فإن شاء رجع
إلى المسجد وإن شاء ففي بيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهّد ثمّ يسلّم وأيضاً
ما روى ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل صلّى الفريضة فلمّا رفع

هم وأمّا التشهّد الأوّل
فلمّا كان بعده أركان
من الركوع والسجود
فيبطل العمل بتركه
لا محالة فإنّ العمل
مقيّد بهذا الترتيب
وليس مطلقاً بالنسبة
إلى العمل خ

والسهو من السجدة الثانية من الركعة الرابعة فقال اما صلوتهم فقد مضت واما التشهد
فسنة في الصلوة فليتوضأ وليعد الى مجلسه او مكان نظيف فيتشهد وقد عرفت ان معنى — ٢ وليعد م
الصلوة والمراد بالسنة مقابل الكتاب اعني ما لم يعقد النبي صم بالقرآن من قبل الفريضة
وجوبا او استحبابا ولا يكون بداهتمام كثير مثل الاهتمام على ما فرضه الله تعالى فانه
هو اللازم في الدين ولابد ان يكون واما فرضه النبي صم فليس بهذه المرتبة في اللزوم
وان كان واجبا كالركعتين الاخيرتين ولذا لا حكم للشك والظن في الاوليين
بخلاف الاخيرتين فان لها احكاما شتى وهكذا القراءة والتشهد والاخبار في ذلك
كثيرة وقد حملها بعضهم على صورة نسيان التشهد دون التعمد وان اراد من نسيانه
انه زعم انه قد تشهد وخرج من الاحرام بالتكلم او بالاستدبار مثلا ثم احدث
تذكر انه لم يتشهد فلا يكون السؤال حينئذ فان المفروض ان الحدث وقع بعد الصلوة
وان اراد انه باق في الاحرام فلا فرق حينئذ بين السهو والعمد مثل سائر الاجزاء
تشكل المنافي في اجزاء الصلوة مع ان مقتضى ما ذكرنا عدم الابطال في صورة
الحدث بعد ايضا فان المفروض انه قد مضى الفعل ولا محل حتى يبطل الا انه يقتضي
ان انه كان واجبا عليه التشهد في الاحرام والخروج منه بالتسليم ومن ترك ما اوجب
يحمل تلك الاخبار على التقية ولا وجه له اصلا فانه لا يعلم احد افتى ان احدث في
الصلوة من تلك الجهة مع ان الحمل على التقية انما هو فيما يكون شعارا لهم بحيث
يتميز الامامي عن غيره ولو كان من واحد مع ان اكثرهم موافق في هذه المسئلة
ثم ان التشهد تفعل من الشهادة والشهادة هي العلم الخاص والاطلاع
على الوجه المخصوص ولذا يقال الشاهد للعالم بالقضية بالحس ولو اريد الحضور — ٢ في بعض المواضع
كما يقال شهد البلد والحضور والمخصوصية في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
هو الرؤية كما في قولهم صم للرؤية وافطر للرؤية والغرض ان من اطلع بالشهر
على وجه الرؤية فعليه الصوم ولا معنى للحضور هنا فان المسافر ايضا حاضر في الشهر
ومعنى التشهد اظهار الشهادة بالقول فالشاهد ايضا متشهد منه اخباره
عن معلومه

عن معلومه فانه ايضا مظهر لاطلاعه ثم ان وجوب التشهد مجمع عليه بل ادعى
بعضهم الضرورة لكن استفادته من الادلة في غاية الاشكال والضرورة في
امثال الثبوت لا في الوجوب مثل القنوت والاجماع حاله معلوم بل المستفاد
من الاخبار هو الاستحباب كما في رواية المعراج من ان النبي صم لما فرغ عن الصلوة
فقال الله تعالى سم باسمي واسمك فقال النبي صم لا اله الا الله وصلى الله على وآله
اهل بيتي فانه بعد الفراغ يكون مستحبا لا محالة غاية الامر انه فعل النبي صم ذلك
المستحب في اثناء الاحرام وكما في رواية العلل والعيون ايضا فانه جعل
هناك التشهد مثل الاذان والاقامة وغيرها من الدعاء المستحب وايضا
قد روى محمد بن مسلم عن الباقر عم قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته
فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف اجزأه ولا ينبغي له ترك
الواجب من جهة امر الا ان يترك الفعل واساوق النفي ذلك في محله ولاينافي
بالاستحباب ما في بعض الاخبار من قضاء التشهد لو نسيه فان قضاء
القنوت ايضا مستحب مع انه في بعضها اعادة الصلوة ولا وجه لها الا الا
الاستحباب هذا حال الادلة واما مقام العمل فلا ينبغي لاحد ان يترك
ثم انه بناء على وجوب التشهد هل يجب مضمون الشهادتين المعروفتين
او يكفي كلما يكون مصداقا للشهادة مثل بسم الله وبالله او الحمد لله كما في
التشهد انه لو ذكر انه قال بسم الله فقط فقد جازت صلوته وفي رواية
عن ابي جعفر عم انه قال اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزأه وفي
اخرى عنه عم انه قال لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان القوم
يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت الله اجزأك ويكون بسم الله شهادة
بالتوحيد من جهة انه عبارة عن ذكر الله تعالى بالوحدانية يشتمل كل ما يكون كذلك
لكن بعضها لا تفي بما اظهر منه بعض مثل لا اله الا الله او حمد الله وشكر
الله ونحوه الاخبار ظاهرة في ان الواجب من التشهد كل لفظ يفيد الشهادة

الى الاستحباب وجمع اخر الى الوجوب واستدل بالاستحباب باخبار لا
دلالة فيها عليه اصلا بل لا يوجد وافتى الموجبون بامور منها ما في المنتهى من
قوله تعم وسلموا تسليما والامر للوجوب ولا يجب في غير الصلوة اجماعا فيجب فيها
قطعا وفيه انه لا دلالة فيه على الوجوب ولو دل فلا يدل على كونه في الصلوة
مع ان المتبادر من التسليم الانقياد لاوامر النبي صم كما في المدارك ومنها ما رواه
الشيخ والمرتضى وسلار عن امير المؤمنين عم قال قال رسول الله صم مفتاح الصلوة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وجه الاستدلال ان التسليم وقع خبرا
عن التحليل فيجب كونه مساويا للمبتدأ او اعم فلو وقع التحليل بغيره كان المبتدأ
اعم وايضا الظاهر ارادة حصر التحليل فيه لان مصدر مضاف وهو يفيد العموم
فيتناول كل تحليل بعد ان اليها واجيب بان الحديث ضعيف فانه مرسل ولو
نقله الثلاثة المذكورة اقول ان ما قيل في وجه الاستدلال فاسد فان التسليم
ليس خبرا بل الخبر هو التحليل فان التحليل عرضه والتسليم ذات والعرض محمول على
الذات فانه لا يكون العكس مثلا فان التحليل حكم التسليم لا التسليم حكم التحليل
كما في المنطلق زيد وهذا الظاهر لا يخفى على احد وكون المصدر المضاف مفيدا للعموم
ايضا باطل فان المصدر لا عموم فيه مستدلا عند الكل واما الاضافة فلو كانت مفيدة
له فلا وجه لتخصيصه بالمصدر بل لابد ان يكون كذلك في كل مورد ولذلك
وبالجملة المسئلة اوضح من ان يستدل عليها بامثال ما ذكر فان اخبار اهل البيت عم
صريحة في ان للصلوة تحليلا وهو التسليم باي صيغة من الصيغتين في السلام
على النبي صم ولا يجوز الخروج منها الا بالتسليم كما في العلل والعيون والاخبار
عن الفضل بن شاذان عن الرضا عم قال انما جعل التسليم تحليل الصلوة — ٣ في الصلوة
ولم يجعل بدلها تكبيرا او تسبيحا او ضربا لانه لما كان الدخول تحريم الكلام للمخلوقين
والتوجه الى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال منها وابتداء
المخلوقين في الكلام اولا بالتسليم والمراد من التسليم السلام عليكم في كل مورد

وان كان الافضل الشهادتين المعروفتين للاظهرية والاشتمال على الشهادة بالرسالة
وروى محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قلت التشهد في الصلوة قال
مرتان قلت وكيف مرتان قال اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ولا دلالة على الوجوب في مثل هذه الاخبار
ولا يمكن استفادة وجوب الخصوصية من ذكرها في قبال الاذان فان الشهادتين فيه
بالالفاظ المخصوصة وبالجملة لا يعلم وجوب الشهادتين بالفاظ خاصة وعلى هذا
ايضا لا اشكال في عدم وجوب لفظ اشهد فان نفس لا اله الا الله شهادة ولا
يلزم ذكر لفظ الشهادة كالله وحده لا شريك له وحينئذ ليس واجبا نفس الشهادة
بدونه كما انه لا اشكال في وجوب كل الشهادتين في الثانية والرابعة وعدم ذكر
الشهادة بالرسالة في خبر هذا السؤال عن التشهد الاول من جهة معلومية كونه
لا انما يكون السؤال عن كيفية قولها ويجب فيه الجلوس مقدمة لا استقلالا لان لو
قام قبل الشهادتين او شرع فيه قبل الجلوس لم تبطل صلوته وهذا اطلاق
وقيل انه يجب ايضا الصلوة على النبي صم وآله في التشهدين لقوله تعالى صلوا عليه والامر
للوجوب ولا يجب في غير الصلوة اجماعا فيجب فيها وفيه ان الامر لا يدل على الوجوب
ولو دل فلا يدل على كونها في الصلوة ولعل الوجوب عند ذكر اسمه ولو سلم فلا وجه
لتخصيص التشهد لاحتمال ان يكون في القنوت او بعد القراءة ولما رواه ابو
بصير وزرارة عن ابي عبد الله عم انه قال من تمام الصوم اعطاء الزكوة كما ان
الصلوة على النبي صم من تمام الصلوة ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له ان تركها متعمدا ومن
صلى ولم يصل على النبي صم وترك ذلك متعمدا فلا صلوة له وفيه ان من المعلوم
صحة الصوم بدون اعطاء الزكوة فليس من شرائطه كما انه وهكذا الصلوة على النبي صم
مع انه لا يدل على كونها في خصوص التشهد ومع ذلك لا دلالة فيها كما مع وجوب
ذكر الآل كما لا يخفى الثامن التسليم اختلف علماؤنا في انه هل هو واجب
او مستحب فذهب الشيخان والسيد وابن ادريس وكثير من المتأخرين

يذكر مطلقاً فانه المعهود وصله جميع الناس والخبر كالنص صريح في المطلوب وعن الحلبي
عن ابي عبد الله عم وعن عمار قال سألت ابا عبد الله عم عن التسليم ما هو فقال
هو اذن يعني انه كان في الاحرام والتسليم تحليله منه واذن في الانصراف كما سيتضح
انشاء الله وفي عيون الاخبار عن الفضل بن شاذان عن الرضا عم في كتابه الى المأمون قال
تحليلها التسليم وعن الحلبي قال قال ابو عبد الله عم كلما ذكرت الله عز وجل والنبي صم
فهو من الصلوة وان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت والى
الاخبار في الباب قريبة متقاربة المضامين وكلها صريحة في المطلوب بحيث لا يمكن الانكار
في المسئلة مع ان المطلوب في غاية الوضوح ولو لم يكن في الاخبار لفظ
الاحرام والتحليل فانا نعلم معنى اللفظين ونحققه في الصلوة من الآثار
المعلومة المسلمة فانه من المسلم ان المصلي اذا كبر للصلوة ثم عرض له
حالة لم يفعل شيئاً من القيام والركوع والسجود بل من الاذكار ايضاً لا يجوز
له ابطال الصلوة بل يتمها كيفما يقدر حتى لو عجز عن الاشارة يجب عليه بعقله
التقلب بكل فعل حتى يتمها بالتسليم ولو كان الوقت متسعاً وعلم انه
يتمكن من ايقاع الصلوة الجامع للاجزاء والشرائط فيفهم من ذلك الفرع
ان للتكبير اثر بديع الحل لانه علق الشخص وصير الشخص بالنسبة الى العمل
بحيث يحرم عليه كل ما ينافيه لحفظ ذلك الاثر فانه يزول ذلك الاثر بفوات
اصل العمل والمال ومنه الاحرام وذلك يقال تكبيرة الاحرام والاحرام من الحرم
وهو المنع يقال احرم اي صار ذا حرم فان المصلي اذا كبر فينعقد الصلوة
عليه ويصير مقيداً بان لا يبطل احرامه ويتم العمل صحيحاً حتى يجيء بمحلل يحل به ما عقد
فيخرج به من الصلوة وهو عبارة عن التسليم كما هو المنصوص والخروج عن الصلوة
وان كان يتحقق بالحدث ايضاً لكنه خروج بالمبطل وهو حرام فينحصر الخروج في التسليم
فان قيل ان الاحرام انما هو للصلوة فبإتمامها يخرج عنه ولا وجه للمخرج آخر
قلنا ان الاحرام انما هو لاصل الصلوة اعني التوجه والخضوع لله لا للصلوة

بعض الافعال حتى يخرج عن الاحرام بالفراغ عن العمل والتوجه الى الله الذي ليس
ما يتم فالالتزام على الشخص من جهة الاحرام حفظ تلك الصلوة بعدم قطعه
بالمنافي وهذه الصلوة لو لم يقطع بالقيد دائماً فلا بد من محلل يخرج به عن الصلوة
وهو ما حدده الشارع اعني التسليم نعم يخرج بالحدث ايضاً لكنه معصية لكونه
مبطلاً للاحرام لو قال موضوعه وصلوته صحيحة فانه قد مضت صلوته بعد
النسبة الاخيرة لكن لا بد له من التحليل لكونه محرماً بالعمل واجباً عليه حفظ احرامه
فيبقى على حالة الاحرام حتى يرخص بالخروج فالتسليم ترخيص للخروج عما كان عليه
المصلي اعني كونه ذا احرام فتحصل مما ذكرنا ان الاحرام انما هو للصلوة بمعنى الخشوع
والتملق والخضوع عند الله تعم وهو يبقى وان طال الزمان ما لم يجيء بمناف كما
اشير اليه في الذكرى وليس للافعال فقط حتى لا يحتاج الى المحلل بل يكون الخروج
بالفراغ عن افعال الصلوة فالشخص مصل ولو فرغ من الافعال فلا بد من محلل
يخرج به عن الحرم والحبس والا فهو باق في الصلوة يحرم عليه المنافيات كما في
الاول فلو جاء بمناف كالحدث والكلام وغيرهما يخرج من الصلوة ايضاً لكنه ينافيه مبطله
لانها مخرجة كالسلام فالخارج بالمنافي عاص لا محالة وان صحت صلوته كما سبق
وهذا هو المراد من الخبر الذي يدل على انه جلس للتشهد ثم احدث قبل التسليم
فقد تمت صلوته ولا دلالة فيه لو صح انه لا يلزم المحلل وما ذكرناه اختاره
في قواعده من اعتبار كون التسليم واجباً خارجاً حيث قال ومن العبادات ما يتأتى
اخر افعالها ومنها الصلوة فان قلنا انها اخر افعالها ويظهر من كلام العلماء انه لا يكفي
انتهاء افعالها في الخروج بل لا بد له من محلل وهو التسليم بعينه على الاصح
من قولي الاصحاب فان اتفق الخروج بغيره من الحدث وشبهه سقط التسليم لعدم
الخروج فاستغني عنه ويمكن حمل صحيحة زرارة عن الباقر عم في المحدث قبل التسليم انه
صلوته تامة مع ذلك ولا يكون فيه دلالة على نفي وجوب التسليم مطلقاً وانما يلزم ذلك لو
كان التسليم جزءاً واجباً اما اذا كان واجباً لا جزءاً فلا يلزم انتهى قوله لا يكفي انقضائها

صله هو موجود في حال
التعقيب وقبل الاحرام
ايضاً لكنه صلوة يمكن
رفع اليد منها وبالاحرام
يصير كما وذا حقيقة فلا يمكن
رفع اليد منها الا ان يجيء
المحلل صح

وهذا كما ترى تصريح لما ذكرناه من بقاء اصل الصلوة واحتياجها الى التحليل ولا يخرج بالا
فعال بل قال ان هذا هو الظاهر من كلمات العلماء ونقل ما شيخنا البهائي مع
قوله بعينه هكذا القول اراد بقوله بعينه انه واجب معين لا يجزي بينه وبين الحدث
والاستدبار مثلاً كما هو قول ابي حنيفة ولو احدث بنية التحليل فعل حراماً لكنه
يحصل به التحليل انتهى وبالجملة انه ليس في علماء الاسلام من يقول بعدم وجوب
التحليل في الصلوة حتى ابو حنيفة الا انه يجعل المحلل امور متعددة وواجباً تخييرياً
بين هذه الامور لو ثبت هذه النسبة وليس في علمائنا من يقول بان المنافي
محلل ايضاً اختياراً فيصير كون التسليم بعينه محللاً متفقاً عليه ويصير النزاع بينهم لفظياً
لانهم اتفقوا على ان السلام علينا ايضاً محلل وان التحليل واجب فالقائل بندبيته
بالصيغتين لا يرى جواز تركهما معاً وعدم توقف الخروج على التسليم كما توهم كرده مع
الاواخر فان المفيد رحمه الله مع انه يقول بان التسليم سنة قال في المقنعة
بعد التسليم المعهود السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وينحرف بعينه الى يمينه
فاذا فعل ذلك فقد خرج من صلوته وخرج منها بعد الكلام ولا ما عداه واجبات التعلق
محل احرجا الصلوة مع النبي والامام وكان قد ذكر في سياق النوافل السلام عليكم
ورحمة الله وقال اذا سلم فقد خرج من الركعتين وهذا الكلام ظاهر في توقف الخروج
على التسليم وان كان سنة بل مراده ان السلام علينا جزء مستحب من التشهد
واما السلام عليكم فهو من الآداب المسنونة في نفسه كما هو المتعارف في كل من
الصيغتين مستحب لنا وقد لم يتعلق بها وجوب تخييري لكن لما كان التحليل واجباً
كان بها انطبق عنوان التحليل فيصير احدهما الآخر سنة وهذا احد القائلين بها
القائل بندبيته لانه يقول بعدم وجوب التحليل او حصر له بغير التسليم ونحن ايضاً نقول
بذلك ومعنى ذلك هو الوجوب التخييري فان احدى الصيغتين لا بد منها وبهذا
قول الجمع منه المتقدمين فقول الشهيد في الذكرى انه هذا في زمان المحقق
فيما اظنه او قبله بيسير لا وجه له وقال الراوندي مثل ما ذكرنا حيث رام

الجمع بين قولي من قال بوجوب التسليم وندبه اذا قال السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله ونحو ذلك فالتسليم الذي يخرج به من الصلوة حينئذ مسنون
وقام هذا التسليم المندوب مقام قول المصلي اذا خرج من صلوته السلام عليكم
ورحمة الله وان لم يكن ذكر ذلك في التشهد يكون فرضاً واجباً ومراده من
التسليم الذي يخرج به هو السلام علينا وهو لكونه جزءاً من التشهد مندوب
والقائم مقام السلام عليكم يصير فرضاً بالعرض ويكون السلام عليكم بانفراده مستحباً
ولو ترك التشهد يكون التسليم الثاني فرضاً وليس مراده ان السلام على النبي ص
ايضاً مخرج كما زعم الشهيد ره ورد كلامه وقال الشيخ يحيى بن سعيد سبط ابن
ادريس والتسليم الواجب الذي يخرج به من الصلوة السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين وقال الناس كلاهم وجوبه حقاً وقال الشهيد ولا اعلم لهم موافقاً
اقول ان النزاع هو السلام عليكم وكون السلام علينا محللاً لا اشكال فيه كما ذكر
يكون فرضاً والتسليم الثاني ندباً وهو جزء من التشهد مما ذكرنا فانطبق عليه بعينه
لان التحليل لا يحصل بالسلام الثاني فاذا ترك الاول يكون الثاني واجباً لا محالة
وهذا مراد القائل المذكور فانه ليس في علمائنا من يقول بان التحليل لا يحصل
بالسلام الثاني بل هو بعينه بل ومنهم من عين السلام عليكم ورحمة الله للخروج
وهو السيد المرتضى والشيخ ابو الصلاح ومرادهما ان الخروج يكون غالباً بالتسليم
المذكور وترك السلام الاول فان ترك الثاني يكون ذلك الاول فرضاً عندهم
ايضاً لا محالة قال في الذكرى هذه المسئلة من مهمات الصلوة وقد طال عبارة
الكلام فيها ولزم منه امور مشكلة احدها القول بندبية التسليم بعينه كما هو مذهب
اكثر القدماء الثانية وجوبه بعينه اما السلام عليكم فلاجماع الامة واما الصيغة
الاخرى فلما مر من الاخبار التي لم ينكرها احد من الامامية مع كثرتها لكنه لم ينقل
به احد فيما علمته الرابع وجوب السلام عليكم عيناً لاجماع الامة مع فعلهم ونيابته
ما دل على الانقطاع بالصيغة الاخرى فلا سبيل الى رده فكيف يجب بعدها الخروج

من الصلوة الخامس وجوب التصفيق تحبيبا صحابين ما دل عليه اجماع الامامية
اخبار الامامية وهو تقوى ما بين الآله لا قائل به من العلماء وكيف يخفى عليهم مثله
لو كان حقا السادس وجوب السلام عليكم او المنافي تحبيبا وهو قول شيخ و اتباع
وجوب احدى الصيغتين او المنافي و بعد هذا كله الاحتياط لا يترك الاتيان بالصيغتين
صحابين القول وليس ذلك لقادح في الصلوة بوجه من الوجوه بل ربما بالسلام علينا
لا بالعكس فانه لم يأت به ضبط مقول و لا مصنف مشهور سوى ما في بعض كتب المحقق
رحمه الله انتهى وقد عرفت انه لا منافاة بين القول بالندب و الوجوب فان
المراد من الوجوب ليس التكليف بل هذا وجوب وضعي منتزع من وجوب
التحليل مع ان هذا الحكم ليس بتكليفي وكذا الندب ليس المراد منه هو انه لو ترك
لما عبارة القائلين بالندب بل المراد انه يتداول الذات انما السلام علينا فانه
مانع من الآداب المستحبة في التشهد وانما السلام عليكم فلو اتيتم بحيث مستحبة لما
بين المتعادين بين الناس الحكم ولا ينافي هذه الذات بطريق الوجوب من جهة
التحليل نابتهما لكلام من الواجب فلذا ان نقول ان السلام علينا او اجب عينا منه انه جزء
مستحب من التشهد فلا حرج فانما فيكون هو الواجب لحصول التحليل به و لكن ان نقول
ان السلام عليكم او اجب عينا باعتبار انه لو لم يحصل بنفس السلام علينا وقال صاحب الغنية
لو جوب السلام عليكم مع ذكر السلام علينا وحصول التحليل به فيما سبق فانه لا معنى
للوجوب تعبدا الخروج عن الصلوة فقد اتضح المسئلة بعون الله تعالى كونها من اشكل
المسائل في قواطع الصلوة وهي قسمان احدهما ما يبطلها عمدا او سهوا كالحدث
الحدث بقسميه وقيل لو احدث سهوا تطهر وبنى القول المراد بالصلوة
في المقام هو اصل الصلوة اعني التوجه و العطف الى الله سبحانه الذي
هو روح الصلوة معنى الافعال فان صلوتية الافعال انما هو بقصد الخضوع بها
و الا فليس مطلق الانحناء خضوعا و لو فعل حينئذ او عقيب القواطع انما يقطع
تلك الصلوة لكونها منافية لها بالذات و لا معنى لانقطاع الافعال بالمنافيات

و كل ما يخرج به عن كونه مصليا كالفعل الكثير و السكوت الطويل مجمع

الثانية

الا انه منافية من جملة المنافيات الفعل الكثير قالوا انه يمحو صورة الصلوة مع
انه لا ينافي الفعل الكثير بالافعال اصلا فانه يصدق القيام و الركوع و السجود مثلا
مع وقوع الفعل الكثير في اثنائها لا صورة في الافعال حتى يمحى بالفعل الكثير
فالذي ينافيه الفعل الكثير و غيره هو اصل الصلوة فانه لا يمكن التوجه مع الاشتغال
بامر مباين فالحدث مثلا اذا وقع في الاثناء يقطع اصل الصلوة راسا لا انه يبطل
الطهارة فقط لمنافاته بالذات الخضوع المفروض لا فرق في ذلك بين العمد و السهو
نعم بعض الصلوة عند السهو يتم و القول بالبناء لو احدث سهوا نقل من الشيخ
على الذي منحاها لا ينظر ويبنى على ما مضى من صلوته لرواية الفضيل بن يسار
قال قلت لابي جعفر اكون في الصلوة فاجد غمزا في بطني او اذى او ضربانا فقال
انصرف ثم توضأ ابن على ما مضى من صلوتك ما لم تنقض الصلوة بالكلام متعمدا
وان تكلمت ناسيا فلا شيء عليك فهو بمنزلة من تكلم في الصلوة ناسيا قلت وان
قلب وجهه عن القبلة قال نعم و ان قلب وجهه عن القبلة و الاخبار بهذا المضمون
كثيرة لكنها غير صحيحة فلا بد ان تطرح جملة او تحمل على التقية لموافقتها لمذهب
العامة و الوجه في ذلك ان البناء بعد انقطاع الصلوة مستحيل فان المفروض
ان وقوع الحدث في اثناء الصلوة قاطع لها و لو وقع سهوا لمنافاته لها بالذات
مطلقا و الخضوع الصلوتي امر بسيط وحداني فاذا انقطع بطل راسا و لا يقبل
الانضمام و التجزي و لا يمكن لاحد ان يقول انه اذا انصرف و تخلى لحاجته
انه مصل و لا يجوز ان يتكلم فلا ينقض صلوته في حال التخلي فان القول
بان التخلي لا ينقض الصلوة و الكلام ينقضه من عجائب الكلمات و خلاف
الذي اهتدى و ما ثبت من اهل البيت من انه لا يبطل الصلوة الا اربع الخلا
و البول و الريح و الصوت و بالجملة الخبر ضعيف من وجوه فانه لا اشكال في كون
الفعل الكثير مبطلا للصلوة و هو واقع بالطهارة و التخلي غيرهما لكن الاشكال
في عدم ما فعله الا ان و الغسل للطهارة مثل المشي مع ان النهي عن التكلم مع وجود

النخع معلوم البطلان الثاني ما لا يبطلها الا عمدا و هو امور منها التكفير في الصلوة
و هو وضع احدى اليدين على الاخرى فوق السرة او تحتها و هو مبطل للصلوة
اجماعا و الوجه في ذلك ان التكفير نحو خضوع في الصلوة بل هو الكل في الخضوع
من وضع اليدين على الفخذين كما هو في العرف و اوضح منه كيفية و خضوعية في الصلوة
و لم يثبت من الشرع فيكون ادخال هذه الخضوعية فيها تشريعا مبطلا لها لعدم كون هذا
الجزء من الصلوة مامورا بها و في الرواية عن علي بن جعفر قال قال اخي قال علي بن
الحسين ع وضع الرجل احدى يديه على الاخرى عمل وليس في الصلوة عمل و المراد
انه عمل صلوتي يصلي به وليس في الصلوة المعروفة عمل اخر من جنس الصلوة و عن زرارة
عن ابي جعفر ع قال وعليك بالاقبال على صلوتك الى ان قال و لا تكفر فانما يصنع
ذلك المجوس يعني ان صلوة المجوس كانت على هذا النحو و هذا النحو من الصلوة ليس
في شرعنا و في اخر عن علي ع في حديث الاربعمائة قال لا يجمع المسلم يديه في الصلوة
و هو قائم بين يدي الله عز وجل يتشبه باهل الكفر و المراد المجوس قاله المحقق قدس
في المعتبر ان الرواية ظاهرها الكراهة لما تضمنته من التشبيه بالمجوس و قيل ان مجرد
التشبيه بهم لا كراهة فيه و لو كان مجرد التشبيه امرا حسنا مثلا لو اخترعوا لباسا حسنا
في نفسه الامر فلا باس بالتلبس به فان اللباس مقصود نفسه بما نحن فيه فان التكفر في
امر حسن في نفس الصلوة و لو كان المجوس التي يفعلونه ذلك الامر الحسن فلا وجه
للكراهة في هذا التشبيه فالمقصود ان هذا النحو ليس في شرعنا و ان كان الكل في
الخضوع بل هذا عمل المجوس فالمصلي بهذا النحو يتشبه باهل الكفر فيما ليس من الشرع
ثم ان التحريم ينتفي للتقية بل قد يجب و لو خالف نعم و لا فرق بين وضع اليمين
على الشمال و بالعكس و لا فوق السرة و لا تحتها و لا بين وضع الكف على الكف و
على الساعد لعدم التفاوت في حصول المناط هذا في صورة العمد و اما لو فعل
سهوا فلا يضر لعدم قصد الخضوع به و لا يريد ان يقطعه بهذه الكيفية و منها
الكلام و هو في اللغة جنس ما يتكلم به سواء كان موضوعا او مهملا و على حرف

و احد او حرفين فصاعدا اما الحرف الواحد المفيد فلا اشكال في ابطاله لكونه كلاما لغة
و اصطلاحا مثل ق و ع من الوقاية و الوعاية بمعنى الحفظ او الجمع و كذا اجزاء لمعنيه لكونه
كلاما لغة فلو تكلم بهما و ذلك لاخطاره يبطل و اما الحرفان و لو كان بمعنى يبطل عند علمائنا
اجمع و لا فرق في ذلك بين الحرف الواحد و الحرفين اذا كان الثاني غير معنى فلا
ان الحرف الواحد لا يعني كلاما في العرف وكذا الحرفان الا ان يكون معنيا فلا وجه
للفرق بينهما بان الاول لا يعد كلاما فان المناط في الصدق هو اللغة و كلاهما ساد
في ذلك و المراد من الحرف الواحد المبطل هو الذي يتعلق الغرض بالتكلم به ابتداء و حرف
المد اعني الحرف الحاصل من اشباع حركة اخر الكلمة ليس بمبطل لعدم كون الغرض
متعلقا به الا بعد رعاية الامر بكون الكلمة غلطا و الا فلا ينفك الصوت منه غالبا و الوجه
في ابطال الكلام كونه قاطعا للخضوع لو تكلم متعمدا بخلاف السهو و النسيان لعدم كونه
قاطعا و في الرواية عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ان تكلمت او صرفت
وجهك عن القبلة فاعد الصلوة قال و روي ان من تكلم في صلوته ناسيا كبر تكبيرات
و من تكلم في صلوته متعمدا فعليه اعادة الصلوة و من انّ في صلوته فقد تكلم
فلا يجوز للمريض الانين و التأوه لانها كلام يتكلم بها لافادة المرض مثل قول اه
او واي بخلاف التنحنح فانه جايز و ان بان منه حرفان لانه ليس بكلام كما سبق
فرع يجوز التنبيه على الحاجة بالتصفيق او بتلاوة القرآن اذا كان الغرض منه الاصل تلاوة
القرآن و الفائدة امر اخر كما لو اراد الاذن لقوم فيقول ادخلوها بسلام امنين او
يقول لمن اراد التخطي على البساط اخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى او اراد
اعطاء كتاب لمن اسمه يحيى مثلا يا يحيى خذ الكتاب بقوة هذا اذا قصد التلاوة و يكون
التنبيه مقصودا تبعيا و اما اذا لم يقصد الا التفهيم بطلت صلوته فانه ح يتكلم بالخطاب
بكلام الغير و يجعل كلام الغير كلامه و هذا كثير و ليس مقصوده هنا تلاوة القرآن
و ان كان الكلام قرآنا الا انه لم يقرء القرآن بل جعل القرآن كلاما لنفسه فهو هذه
و لا يحكيه و يجوز للمصلي تلاوة القرآن و الدعاء في اي موضع كان من الصلوة

و ليس بمبطل بخلاف التنحنح

بل هما فضل فى الصلوة هذا ان الالتفات الى اليسار ربما غاب امّا الالتفات بالكلية فلا اشكال فى كونه
مبطلا للصلوة فانّ المفروض انه صوّر عنه ولا يجوز التفوه بدعوى خروجه عن حال الصلوة بل لا بد
وانه من الكف نعم لو جعل تحريم المطلوب فى بطلان الصلوة ح اشكال كما لو جعل تحريم
الدعاء بالمطلوب المحرّم لكن الوجه فى كليهما البطلان لعدم كون الجعل هنا الا الباطل لا نعلم
ومنها القهقهة وهى تبطل الصلوة عمدا او لو وقعت بالقهر والغلبة لكونه ماحيا لها او لا
تبطل فى صورة النسيان لعدم منافاته ح بالخشوع الذى هو اصل الصلوة وفى الرواية بقهقهة
عن الباقر عليه السلام القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلوة وفى البول من
فليعد صلوته امّا التبسم وهو الضحك الذى لا صوت فيه وفى رواية سماعة قال سالته
عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة واما القهقهة فهى
يقطع الصلوة ومنها البكاء لشيء من امور الدنيا او لو غلب عليه صاحبه كالكلام لا يبطل ﴿خلافا للشافعى﴾
عند السهو لعدم كونه ماحيا كما مرّ وروى عن ابى حنيفة قال سالت ابا عبد الله عن
البكاء فى الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر جنة او نار فذلك هو افضل
الاعمال وان كان لذكر ميت له فصلوته فاسدة هذا اذا اشتمل على الصوت واما مجرد
خروج الدمع فلا يبطل واما البكاء خوفا من الله تعالى وخشية من عقابه فهو من افضل
الاعمال ومنها الفعل الكثير وهو يبطل الصلوة مط سواء وقع من عمد او نسيانا
لانه يخرج به عن كونه مصليا ولا فرق فى ذلك بين العمد والسهو والعجب من
ابن الله حيث فرّق بين العمد والسهو مع استدلاله على البطلان فى صورة
العمد بانه يخرج به عن كونه مصليا فانّ المخرج لنفس الفعل وهو حاصل فى الصورتين
ولا مدخلية للعمد واختلف فى حد الكثرة وذكر فيه وجوه والمعوّل هو العادة
ثمّ انّ المبطل هو الفعل الذى وصل حدّ الكثرة متواليا واما مع التفرق فلا لعدم
صدق الكثرة مع التفرق والقليل منه لا يبطل كالاشارة بالراس والخطوة و
الضربة ولو تعددت الخطوة الواحدة مع التفرق لا يبطل ايضا وقد امر النبى صلى الله عليه وآله
بقتل الاسودين الحيّة والعقرب ودفع المار بين يديه وكان يحمل امامة بنت

الجـ

الى العاصى وانه اسجد وضعها واذا قام رفعها ولان وصول الاخبار حمل الصبى او
الصبية وارضاعه وكلاهما داخلة فى القليل ومنها الاكل والشرب وهما مبطلان فى العمد
ولو كان يسيرا ما لكونهما قاطعين للصلوة دون السهو الا ان يكونا كثيرين فانهما مبطلان
ح قال فى المنتهى لو ترك فى فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه فى الصلوة لم تفسد صلوته
وقيل انه لا باس بشرب الماء فى صلوة النافلة اذا اصابه عطش وهو يريد الصوم
فانه سئل عن الصادق عليه السلام انى اريد الصوم فاكون فى الوتر فاعطش فاكره ان
اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان وامامى قلة بينى وبينها خطوتان
او ثلاث قال عليه السلام تسعى اليها وتشرب منها وتعود الى الدعاء اقول انّ قاطعية
الشرب اذا اشتدّ ولا يمكن للشارع عليه السلام ان يرفع عنه تلك الصفة ولا ترتفع بأذنه
فلا وجه لجوازه مع انه لا فرق فى ذلك بين الفريضة والنافلة لو اراد الصوم
وهو فى الفريضة فانه لو كان قاطعا ليقطع النافلة ايضا والا فلا فهما سواء فالمعنى
الاختصاص ح ومنها الالتفات الى ما وراءه وهو مبطل للصلوة فان الاستقبال
شرط والالتفات بالكلية مفوّت للشرط وعن الباقر عليه السلام الالتفات يقطع الصلوة
اذا كان بكله ويكره الالتفات بوجهه يمينا وشمالا لعدم كونه الالتفات بكله
وليس هنا محل ذلك وتحقيق الاستقبال الذى هو من جملة الشرائط فروع الاول
انه اذا عطس المصلى يحمد الله تعالى وكذا اذا عطس لغيره وقيل يجوز تسميت
العاطس له لانه دعاء وهو جائز فى الصلوة وفيه نظر واضح فانّ الدعاء
الجائز هو الذى يتمحّض فى الدعاء والتضرع ويكون مناجاة له تعالى وتسميت
وتسميت العاطس كلام ادمى يتكلم به للتحية وان كان مشتملا على الدعاء
الثانى انه اذا سلم عليه وهو فى الصلوة هل يجوز له الرد مثل ما قيل
له او كيف شاء او لا يجوز فيه اشكال ينشأ من انه كلام ادمى يقطع الصلوة
وان كان فيه جنبة الدعاء ومن انّ الاخبار الكثيرة يدلّ على الجواز نعم لا اشكال
فى جواز الرد بتلاوة القران اذا كان قصده التلاوة ويكون الرد تبعا

وليس هذا اجبار واما الرد بغير هذا الوجه فلا يجوز لكونه كلاما ادميا قاطعا
وفى رواية لا تسلموا على المصلى وذلك لان المصلى لا يستطيع ان يرد السلام
وعدم الاستطاعة ليس الا من جهة القاطعية وليس المراد انه لا يسهل عليه رد
الجواب لشوقه الى الاشتغال برد السلام فان عبارة ذلك يقول فانّ الرد شاق
عليه ولا وجه لنفى القطع الثالث انه يحرم قطع الصلوة لغير حاجة وقد سبق
تحقيق ذلك فى مواضع عديدة فانّ معنى الاحرام احكام العمل بحيث لا يجوز
اتيان المنافى الى ان يحلل والقطع من جملة المنافيات فيحرم نعم قد يجب لشيء
اهم من البقاء فى الاحرام كحفظ الصبى والاعمى عن الوقوع فى البئر وهكذا اذا
خاف تلف مال له او فوت غريم ونحو ذلك فيجب فى هذه الصورة وليس
للقطع حكم اخر غير هذين الحكمين ولا وجه لما قيل من انه ينقسم على الاحكام الخمسة
فى بيان احكام الخلل الواقع فى الصلوة من جهة العمد او جهة السهو او الشك
فان اخل بشيء من الواجبات يبطل الصلوة شرطا كان الواجب او جزءا او غيرهما كالترتيب ﴿متعمدا ح﴾
بين الايات فى الفاتحة لعدم امتثاله بما هو واجب عليه فى مرحلة الامتثال وهكذا
لو فعل ما يحرم فعله فى الصلوة كاتيان بعض المنافيات العقلية المذكورة مثل الكلام
والقهقهة كما سبق والجاهل كالعامد الا انه ليس باثم ولا فرق بينهما فى عدم تحقق الا
مثال الامتثال واستثنى من ذلك الجاهل بالجهر والاخفات فى موضعهما والقصر والاتمام
وقد عرفت انّ الجهر والاخفات ليسا بواجب له من السنن الاكيدة فليس هنا
ما يكون الجاهل معذورا فى تركه واما القصر فى مورد التمام لم يقل احد بعذر و
الجاهل القاصر بالنسبة الى الحكم الوضعى واما الاتمام فى مورد القصر فيعيده ان ذكر
فى الوقت وان لم يذكر فى الوقت فلا قضاء له لامتثاله باصل التكليف ومعذوريته فى الزائد
والقصر والاتمام التمام ما هيته واحدة التكليف بهما واحد من القصر امر او امر اخر
﴿حتى﴾ للمسافر ولذا يقع الاكتفاء بالتمام ولم يذكر فى تمام الوقت لامتثاله بالمطلوب به
واما لو ترك بعض الواجبات سهوا كما لو نسى الحمد وذكر فى الركوع فلا يبطل الصلوة

ولا اعادة

ولا اعادة وهكذا سائر الاجزاء الغير الركنية والحاصل المسئلة مسلمة لا اشكال فيها
وانما الاشكال فى طريقها فان الاعذار بلا عذر فيح مستحيل ان كان الاجزاء بالنسيان
اعذارا فانه لا عذر هنا اذ المفروض تمكنه من الاعادة فى الوقت والفقهاء رضوان
الله عليهم لما راوا انه لا معنى للاعذار فى المقام تحيروا ولم يجدوا طريقا اخر فقالوا بانّ
المفقود جزء ذكرىّ او شرط ذكرىّ او كيفية ذكرية بمعنى انّ المفقود ليس جزءا او شرطا
للصلوة مط بل الشرطية والجزئية بالنسبة الى المتذكر وهذا اقبح من التصويب
على ما قاله فى ذلك الذى يقول به العامة وهذا تصويب فى الموضوع والحق لهم به
انما هو فى الحكم فلو كان المتذكر خليفة فى شرطية الشرط وجزئية الجزء لم يعقل
التنبيه على نفسه فانّ الشرطية موقوفة على التذكر فلا يثبت الشرطية الا عند التذكر وهو
متوقف على ثبوت الشرط فانّ التذكر انما يكون للشرط الواقعى الثابت وهذا لفظه
النتيجة وبالجملة لا يمكن ان يتعقل بهذا الكلام معنى صحيح ولا وجه لسقوط التكليف لما ثبت
عن الناسى لعدم كونه معذورا اذا المفروض تمكنه من الاعادة فى الوقت والتسقط
ح ليس الا انتفاء العمل وليس ذلك قطعا نعم لو كان ترك الجزء او الشرط
مستندا الى عذر مستوعب للوقت فلا اشكال فى الاجزاء بالفائت كما لو لم يعلم الكعبة
او اشتبه بين ابنائها ولم يتمكن من التعلم الى الوقت والوجه فى الاجزاء عند السهو
يظهر بما ذكرنا فى بحث الاحرام فانّ حقيقته جعل العمل محضا فى الامتثال بحيث
لا يريد الشارع غيره ما دام حقيقة الصلوة باقية ولذا لو احرم بالطهارة الترابية
لكونه فاقدا للماء ثم وجد الماء فى اثناء الصلوة لا يجوز له قطع الصلوة لتحصيل الطهارة
المائية لوقوع احرامه صحيحا فصار عمله بحيث متعين فى الامتثال وكذا لا يجوز له
قطع الاحرام لو احرم ثم عرض حالة لا يتمكن معها من الركوع والسجود بل من كل
ما اعتبر فى الصلوة عدا الطهارة فيكفيه الشارع ح بعقد القلب مع تمكنه من الصلوة
فى الوقت ومن وجوه هذا التفصيل الاجزاء بالفائت للساهى والناسى فالاحرام ح بمنزلة
العذر المستوعب للوقت ثم انه لا بد هنا من الاشارة الاجمالية الى كيفية العبادة

﴿٢ على نفسه﴾

﴿٣ ولذا قيل انّ العلم للعلوم بحيث الخلاف فى التطابق ح﴾

اسمًا للصحيح او الأعم من الفاسد والحاصل في الأجزاء هل هو بالأمر او بشيء آخر ليظهر بعض احكام
الشك الواقع في الشرط والجزء فنقول انه قد اشتهر بينهم النزاع في ان الصلوة مثلاً هل
هي اسم للصلوة الصحيحة او الأعم من الفاسدة وهو نزاع نافع لا اصل له وفقًا فانك قد
عرفت سابقًا ان الصلوة حقيقة او حقيقة عرفية اي العطف والاتحاد عرفية كالسجود ولا معنى
للصحيح والفاسد في الماهية بوجه من الوجوه فان صحة عبادة وجود معاوضها بانتفاء فصلها فان
الماهية اما موجودة او لا وليس هنا صحة ولا فساد وانما الحكم وجود الماهية وعدمها فالنزاع
من اصله باطل فالحق ان الصلوة اسم للصحيح او الأعم من الفاسد خال عن المعنى
فانها اسم للماهية العرفية وقد تصرف فيها الشارع تصرفًا وضعيًا بان جعل لها اجزاء و
شرائط كالقرائة والركوع والسجود وكونها في وقت خاص وعلى القبلة وهكذا هذا
التصرف منه تصرف وضعي في مرحلة جعل الموضوع ولا ارتباط له بالتكليف بل انما
ذلك قبل التكليف وهذه كلها قيود الموضوع حيث تقيد بها في مرحلة الموضوعية الحكم
ولذا صح لنا التمسك بالأصل عند الشك في الشرطية والجزئية مع انه لا معنى لأصالة
عدم الشرطية والجزئية لما تقرر في محله من ان محل الأصل انما هو دفع المانع لا
فوجه الصحة في التمسك بهذا الأصل رجوعها في الحقيقة الى المنع فان الماهية لما كانت
عرفية فجعل الشرطية او الجزئية لها تقييد للموضوع وتضييق له لو تردد في الموضوعية فجعل
الشرط او الجزء مانع عن اجرائها على ما كان وهذا معنى الرجوع الى المنع ولذا
لا يجري اصالة عدم الشرطية والجزئية عند الشك فيهما لو كان الموضوع من اصله جعليًا
كالوضوء مثلاً فلو شك في كيفية المسح بانه لا بد فيه من ان يكون بالبلل او يكفي
المسح الخالي عنه فلا بد من الاحتياط فان الشك انما هو في نفس الموضوع ولم
يحرز بعد ولا يجري هنا الأصل اصلاً واما القائلون بكون الصلوة اسمًا للصحيحة
فلا بد لهم من الاتيان بالمشكوك لأجل احراز الصحة واما الأعميون فيتمسكون بالعموم
والاطلاق عند الشك في الشرائط والأجزاء وبالجملة لا معنى للصحة والفساد في
اصل الماهية نعم ينتزع الصحة بالنسبة الى الأجزاء والشرائط المجعولة فان

والصحة

القيد او لا فيدفع الشك بالأصل كما يجري الأصل في اصل الشرطية والجزئية فلو
شك في مشروعية التقييد بالوقت اهو تقييد لحقيقة الصلوة بفواته اصلاً فلا يكون لها القضا ٢ التكليف
او ضعيف او التكليف باق على حاله فلا بد ان تقضي وهذا معنى ثبوت القضاء بالأمر الأول
وعدم كونه بالأمر الجديد وقد ذكرنا فيما سبق ما فات كما فات بيان لهذا المطلب ولنرجع الى
ثم اعلم ان الموانع مختلفة بعضها يؤثر في مطلق حتى في حال السهو وبعضها وذلك كالحدث
فانه يبطل الصلوة مطلقًا كيفما وقع وحيثما وقع من الصلوة وبعضها لا يؤثر الا مع كبعض
المنافيات العقلية التي تقدم منك الكلام في القهقهة فان منافاتها مع الخضوع انما هي في حال
العمد ولا تنافي في حال السهو كما مر وهذه موانع عمدية وليست موانع واقعية حتى
تؤثر في حال السهو ثم الغصبية والنجاسة موانع واقعية فلا فرق بين العمد و
السهو فيهما وكذا لا فرق بين العلم والجهل فمن قال بالبطلان مع العلم فلا بد ان يقول به
مع الجهل ايضًا لما عرفت من انه لا معنى لتعليق الشرطية او الجزئية على العلم وكذا المانع فلا
معنى لمانعية العلمية والمانع الجعلي كالشرط والجزء الجعليين من الأغلاط
ولما كان الغصبية والنجاسة عندهم مانعًا علميًا قالوا انه لو جهل غصبية الثوب او المكان
او نجاسة الثوب او البدن او موضع السجود فلا اعادة فان المناط عندهم في البطلان
في صورة العلم اجتماع الأمر والنهي وليس بجائز عندهم واما في صورة الجهل فلا نهي
لاستحالة توجه النهي الى الجاهل وفيه ان التصرف في مال الغير بغير اذن صاحبه
لا يكون مباحًا قط بل هو حرام في الواقع لا محالة ولا يرتفع الحكم الواقعي الثابت للموضوع
بالجهل بل غاية الأمر ان الجاهل معذور غير عاص فاجتماع الأمر والنهي باق على حاله
فان المحذور اجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد
لان المحذور اجتماع الاطاعة والمعصية بانتفاء المعصية مع انه لا
لا يعتبر الغصب ولو كان عالمًا به فانه حرام مطلقًا ولو فرض حال الصلوة لا يستلزم
بطلان الصلوة لجواز اجتماع الأمر والنهي من قبل المكلف فان الأمر والنهي انما تعلق
بالطبيعة فطبيعة الغصب مبغوضة للشارع وطبيعة الصلوة مطلوبة

ولا حكم للفرد اصلاً كما بين في كون الأمر والنهي متعلقًا بالطبيعة نعم التصادق
نعم لا يجوز للشارع الأمر بشيء والنهي عنه في زمان واحد مع علمه بالمكلف ان يجمع الطبيعة المطلوبة
والمبغوضة بسوء اختياره ولا محذور في ذلك من جهة العبادة واما النجاسة فان وقعت بعد
الاحرام فان تمكن من الغسل بحيث لا يستلزم الفعل الكثير والاستدبار فليغسل والا
فلينقض الاحرام فلا اعادة ولا قضاء فان جهل بها ثم علم في اثناء الصلوة او بعدها فالمشهور
انه لا اعادة ولا قضاء لكن على ما عرفت من كون النجاسة مانعًا واقعيًا والجهل عذر بالنسبة
الى الحكم الوضعي يجب الاعادة والقضاء نعم لو علم بها اولاً ثم نسي ولم يدخل في الاحرام فان لم يكن
نسيانه مستندًا الى المسامحة والتقصير يجب الاعادة في الوقت ولا قضاء الا ان يستند الى
التقصير ومستند ذلك رواية مفصلة فرعان احدهما انه لو لم يعلم ان الجلد ميتة فصلى
فيه ثم علم قال في الشرائع لم يعد اذا كان في يد مسلم او اشتراه من سوق المسلمين
وان اخذه من غير مسلم او وجده مطروحًا اعاد ولو لم يكن ميتة اقول اما عدم الاعادة
في الأول فلا وجه له لما عرفت من ان النجاسة مانع واقعي والأشهر من الحكم
لا يبيح الصلوة بالنجاسة فلا بد من الاعادة واما الاعادة في الثاني مطلقًا فلا وجه له
ايضًا فان الأخذ من غير المسلم او وجدانه مطروحًا لا يبطل الصلوة ولو كان شك في
وعلم بعد الصلوة انه لم يعلم ان الجلد من جنس ما يصلى فيه كالجلد من ما لا يؤكل
اللحم او غيرها كالمأكول قال المحقق ره اعاد واستدل في المنتهى بان الصلوة
مشروطة بستر العورة بما يصلى فيه والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط
اقول الفرع المذكور من احكام لباس المصلي كان حريرًا محضًا او
فيما يفعلان من الصلوة مع احتمال النافلة وهذا لا ربط له بستر العورة فان
ما يستفاد من الأخبار هو ما يعتبر كشف العورة ولم يعلم من الأخبار اعتبار الستر الخ
زيادة على عدم كشف العورة
ليس مناسبًا للدعوى سيما اذا كان الملبوس غير ساتر فلا بد ان ينظر الفقيه الى
حكم المسئلة في حد نفسها وحكم اللباس لا ربط له بالساتر

الستر

والتجاوز عن المحل في الركعة الواحدة فان تذكر قبل ركوع الركعة الثانية ترك ا
لسجدتين او السجدة الواحدة فيقعد ويأتي بالمفقود ثم يقوم فيقرأ الفاتحة ويركع
واما اذا تذكر في الركوع فالمحذور على ما زعموه زيادة الركن لو عاد للسجدتين في ركوع
الركعة الثانية ونقصانه في الأولى ان لم يعد ولذا حكموا بالبطلان في هذه الصورة
وفيه ان المحذور هنا هدم الركن اعني ركوع الثانية وليس فيما ذكروه محذور فان من
جملة آثار الركن عدم جواز هدمه اذا وقع صحيحًا وصلح لان ينضم اليه ركن آخر فيكون ركعة
تامة والركوع في الركعة الثانية كذلك لصلاحيته لأن ينضم اليه السجدتان فيكون ركعة مستقلة
فمقتضى القاعدة هنا الصحة بان يجعل الثانية ركعة اولى ويسقط الركوع الذي لا
فانه صح صحيحًا ولم يعلم تعدد مع امكان الاسقاط في الزائد فاصالة الصحة هنا محكمة
ولا يلزم زيادة الركن من ذلك فانه فرق بين الزيادة والاسقاط ومعنى الاسقاط
عدم الاحتساب كأنه لم يقع اصلاً لان الزيادة هنا معفو عنها بل لا زيادة اصلاً ونظير ذلك
كثير في الشرع كما لو ادرك الامام في السجود فسجد مع الامام ثم اذا قام مع الامام يجعله
ركعة اولى ويسقط السجدتين او قام من الركوع قبل الامام فانه يركع ثانيًا لوجوب
التبعية ويلغو الزائد وهكذا لو قرأ السورة قبل الفاتحة فيقرأ الفاتحة ويقرأ السورة
ثانيًا ولا يلزم هنا حكم القران من الكراهة والحرمة عند من يقول بحرمة القران فلا يقال هنا
لانتفاء الزائد هنا وعدم احتسابه فالركوع في الركعة الأولى لما لم يكن صالحًا للحوق
بان ينضم اليه السجدتان فلا بد ان يلغو ويجعل الثانية اولى ولا فرق ٢ في ذلك
بين الركعتين الأوليين والأخيرتين ولا بين الركوع والسجدتين فلو ذكر في
الثانية ترك السجدتين من الأولى او الركوع منها مع اتيان السجدتين فيجعل الثانية
ركعة اولى وهكذا وقال الشيخ ره يختص ذلك بالأخيرتين وانما تبطل في الأوليين
وفي ثالثة المغرب ولكن في الأخيرتين من الرباعية حذف الزائد والى ما
لغايت فلو ترك الركوع في الثالثة حتى سجد اسقطها وركع واعاد السجدتين
ومراده انه يسقط السجدتين ويركع ويسجد للثالثة وكذا لو ترك سجدتيها حتى ركع

في الرابعة اسقط الركوع وسجد للثالثة ثم اتى بالرابعة قال في كتاب الاخبار وهذا
انه يسقط الركوع من الثالثة ويجعل الرابعة ثالثة ويسجد لها ثم يأتي بالرابعة ويدل
على ما ذكرنا ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه ركع
قال اذا استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة فيهما ويبني على صلوته الى ان لم
يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فليصل ركعة وسجدتين ولا شيء عليه وهذا الخبر
مما لا يضعف الاشكال فيه بالجملة ان ما ذكرناه من الحذف والاسقاط مقتضى القاعدة والا
الادلة كما عرفت وقد يستدل على البطلان بما رواه رفاعة عن الصادق عليه السلام قال سألته
عن الرجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل وبقوله الشيخ انه اذا تيقن انه
ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استانف وامثال ذلك ولكن
ما ذكرناه موافقا للاصل والدليل فلابد ان يطرح كل ما يوهم خلاف ذلك مع ان الاستقبال
محمول على الاستحباب بل يستحب ان يعيد ثانيا او الرواية الثانية في غاية الضعف لعدم
الضبط راويها كما ترى تعبير في غاية الاضطراب حيث يريد ان يعبر عن ترك الركوع
بالركعة فزعم انه صبي وانما المراد فيعبر ثانيا بانه قد ترك الركوع ولا يعتد بعد انه هذا الرأي
ثم انه لو ترك ركوعا او سجدتين ولم يدر من اي الركعات فعلى ما ذكرناه يقضي ركعة
ويسجد سجدتي السهو كما هو مقتضى الروايات المذكورة وعلى القول بالبطلان يجب
الاعادة وكذا على قول الشيخ ايضا انه لم يحرز سلامة الركعتين الاوليين واما اذا
احرز فيضيف اليها ركعة مع سجدتي السهو وتلغو الركعة التي يشكو بها ليس لها الركوع
او السجدتان فيحتسب تلك الركعة المنفصلة من الركعات السابقة ويكون
المجموع صلوة واحدة ولا استبعاد في ذلك كما في صلوة الاحتياط فانها صلوة
مستقلة بالتكبير والتسليم وجعلها الشارع كالجزء من صلوة مستقلة على تقدير
التمام وبنقص الى المشكوك على تقدير النقص ويكون الصلوة تامة مع ان الانضمام
والاتحاد يكون المجموع صلوة واحدة غير معقول بعد التسليم للشكوك فالوجه
في ذلك ان كل ركعة صلوة مستقلة وكان اصل الصلوة ركعة واحدة ثم اتم ايها

ركعة

ركعة اخرى وصارت كالاصل في الاتمام فالاتحاد بالاعتبار فقد يعتبر الشارع
الاتحاد باعتبار الاتصال بان تقع الركعات في احرام واحد كما في جميع الصلوة
المكتوبة بعضها مع البعض وهكذا الركعتان الاوليان من الثلاثية والرباعية على كل حال
فان صلى ركعة وسلم منها سهوا فلا يمكن تداركها بان يصلي ثلاث ركعات بعد ذلك وقد يعتبر
الاتحاد باعتبار الاحتساب بمعنى انه يحتسب الركعة المنفصلة من الركعات السابقة
المنفصلة ويكون اتحاد المجموع باعتبار احتساب الشارع كما في ركعة الاحتياط وهكذا
الاخيرتان من الرباعية والثلاثية فانه لو سلم سهوا في الاوليين فلا يصح واما
الاخيرتان فلما ذكرنا فلا يبطل الصلوة بنسيان ركعة او ركعتين من الاخيرتين وتستند
في ذلك روايات كثيرة كرواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل دخل مع الامام في صلوة
وقد سبقه بركعة فلما فرغ مع الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعة قال يعيد ركعة
واحدة وروى زرارة ايضا عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين ويسلم ويتكلم
فقال يتم ما بقي من صلوته تكلم او لم يتكلم ولا شيء عليه وروى محمد بن مسلم عنهم عليهم السلام مثله
وهكذا امثال ذلك ويبطل الصلوة بزيادة ركعة فصاعدا مطلقا سواء جلس عقيب
الرابعة بقدر التشهد ام لم يجلس لخبر زرارة وبكير بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام
قال اذا استيقن انه زاد في صلوة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلوته
استقبالا اذا استيقن يقينا وبما ذكرنا جزم المحقق في كتبه والعلامة والسيد
علم الهدى والصدوق بن بابويه رحمهم الله وقال بعض اصحابنا ان كانت رباعية وجلس
في الرابعة بقدر التشهد فلا اعادة وعن ابن الجنيد يقول ان الذكر في التشهد ليس بواجب
ويظهر ذلك من ابي حنيفة ايضا وقال في المعتبر ان نسيان التشهد غير مبطل فاذا
جلس قدر التشهد فقد فصل بين الفرض والزيادة واستدل بذلك العلامة وبما
رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس
في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته وعن ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن رجل استيقن
بعد ما صلى الظهر انه صلى خمسا فقال كيف استيقن قلت علم قال ان كان قد جلس

في الرابعة بقدر التشهد فصلوته تامة لان الجلوس بقدر التشهد ليس فصلا يخرج
به عن الصلوة فانه من البديهي انه لو جلس في الركعة الاولى او الثالثة لا يخرج من الصلوة ٣ بقدر المقدار
فلم يسلم فالزيادة واقعة في الاثناء نعم لو كان الفصل طويلا بحيث يمحو صورة الصلوة
فلا اشكال في وقوع الزيادة في الخارج وهذا الفصل ليس فصلا طويلا قطعا مع ان القدر
معين لانه لا شرع القيام والقعود ويجوز ان يجلس للتشهد مقدارا معلوما يقدر الجلوس ١٢ التشهد منها
بقدر التشهد الواجب يختلف مقدار التشهد باختلاف الحالات فالرواية مشوشة
من تلك الجهة فلابد ان يصرف عن ظاهره ويحمل على محمل الوسواس فانه اذا جلس للتشهد
لا يكون الا ليسلم فالشك بعد الزيادة في التسليم مع الجلوس في الرابعة لينبئ الوسواس
فصلوة الوسواسي صحيحة مع وجود هذا الشك بخلاف غير الوسواس كما سيحقق ان شاء الله
ويشهد على ذلك قوله كيف استيقن فانه لا وجه للسؤال عن اليقين الا في
الوسواس فانه قطعه ليس يقينا انما هو من جهة الوسواس قال الشيخ رحمه الله لا تنافي
بين الاخبار لان من جلس في الرابعة وتشهد ثم قام وصلى ركعة لم يخل بركن
وانما اخل بالتسليم وهو لا يوجب اعادة الصلوة حسبما قدمناه وفيه ان الاشكال
هنا ليس في الاخلال بالشيء الواجب كي يدفع انه لم يخل بركن وانما الاشكال
في البطلان من جهة وقوع الزيادة في المكتوبة والعجب من ابن ادريس رحمه الله حيث
فرع ذلك المسألة على مسألة وجوب التسليم وقد يبحث قال من صلى الظهر اربع
ركعات وجلس في دبر الرابعة فتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وآله ثم قام ساهيا عن
التسليم فصلى ركعة خامسة فعلى مذهب من اوجب التسليم فالصلوة باطلة وعلى
مذهب من لم يوجبه فالاولى ان يقال ان الصلوة صحيحة لانه ما زاد في صلوته ركعة
انتهى وفيه ان ما نحن فيه اجنبي عن هذه المسألة لما ذكرنا من ان الحلال والخروج
من الصلوة بالتسليم ليس بمعنى على ما اجمعنا حتى عند القائلين بالاستحباب
كما عرفت تفريع العيني ايضا بذلك مع انه ربما تنقلب بل لا يصح لو وجوب التسليم اما العدة
الاولى فلانه جزء مستحب من التشهد فاذا خرج بعد الصلوة فيكون العبارة الـ

ايضا

ايضا مستبعد نعم لو كان التحليل واجبا شرطيا بمعنى ان الخروج يكون واجبا لا سبوق
فاذا كان التحليل واجبا فهو في الصلوة ما لم يسلم فيقع الزيادة في الاثناء ولا محالة فلابد
ان يحمل الرواية على صلوة الوسواس فرع لو رأى نفسه في الخامسة بعد اتمام
السجدتين سواء علم انه جلس في الرابعة او لم يجلس ام لا فشك انه خرج من الصلوة
وهذه الركعة نافلة او فريضة اخرى او زيادة محضة واقعة في اثناء الصلوة وهذه المسألة ٣ لم يخرج منها وهذه
في غاية الغموض ويجاب عنها تارة بحمل فعل المسلم على الصحة وهي ترى فان اصالة الصحة
في فعل المسلم ليست امرا يثبت به الاحكام وانما هي موعظة حسنة ومعنى قوله عليه السلام
ضع امر اخيك على احسنه انك اذا رأيت رجلا تكلم مع امرأة لا تحمل فعله على الفساد
وقل انها من محارمه وهكذا وقد يجاب بقاعدة الفراغ فان الشك في التسليم
بعد تجاوز المحل فلا يعتني بشكه وفيه ان الفراغ هنا غير معلوم فانه عبارة عن
الاعراض عن العمل السابق او الشروع بعمل آخر وكلاهما غير معلوم في المقام فان
الفراغ هنا اما بالتسليم وهو مشكوك او بالشروع بعمل آخر وهذا ايضا غير معلوم
لمجرد الزيادة ليس عملا آخر بل جزء من العمل السابق على تقدير وقوعها في الاثناء
فالتحقيق ان الشك انما هو في القاطع فان الاحرام الحادث قاطع للاحرام الاول
لا التسليم والاصل عدم وجود القاطع فالصلوة باطلة وبقاء الاحرام يعين بطلان
العمل بالزيادة ولا وجه لتوهم الاثبات في الاصل في المقام والمسألة معلومة
وبالجملة قد عرفت انه لا اشكال في بطلان الصلوة بزيادة الركن بان ركع ركوعين او سجد
سجدتين في ركعة واحدة ولو شك في الركوع فركع ثم ذكر انه قد ركع فالمشهور البطلان
لتحقق الركوع بمجرد الانحناء وان لم يرفع رأسه ورفع الرأس ليس جزءا من الركوع
وذهب الشيخ وعلم الهدى وابن ادريس والشهيد الى الصحة وانه ارسل نفسه للسجود
ولا يرفع رأسه قال في الذكرى وان كان ذلك بصورة الركوع الا انه في الحقيقة
ليس بركوع لتبين خلافه والهوي الى السجود مشتمل عليه وهو واجب فيتأدى
الهوي الى السجود به فلا يتحقق الزيادة بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه فانه

ح مستقلة لانتفاء الهوى الى السجود وفيه ان الاول ركوع في الحقيقة لعدم تخلل رفع الرأس
في تحقق الركوع بالفرض ويمكن الخلاف موجود في صورة رفع الرأس ايضا ثم ثانيا انه لا ينفك عن وجوب
الهوى الى السجود لكونه مقدمة ولا منافي لوجوبها مع ان المفروض انه وقع بقصد الركوع
والحق ما ذكره الشيخ قدس سره فان الركوع والظاهر يتحقق بمجرد الانحناء ولذا لا اشكال
في صحة الصلوة لو نسي رفع الرأس من الركوع لكن الانحناء في الصورة المفروضة ركوع مع انه
يمنع انه ذو جهتان فيصلح لان يستقر في الركوعية بان يرفع رأسه وان يهوى منه فيكون
مقدمة للسجود بان يقصد الهوى لدنا لانحناء هنا ركوع يصلح لان يعرض عن الركوعية
استقراره فيها ما لم يرفع رأسه نعم لو نسي رفع الرأس في الانحناء الذي اسجد فبطل الصلوة
ح لعدم تحقق الهوى والمفروض ان الركوعية من الانحناء فيقع على ما يقتضى له كالانحناء
الاول ونظير ذلك الفريضة اذا سهى واتمها على انها نافلة فانه لا يقدح مع ان المنوي اولا
انما هو الفريضة وان نقص ركعة فان ذكر بعد التسليم وقبل فعل ما يبطل الصلوة عمدا
المحقق فيه اتم ح بالحاق الناقص ولو كانت ثنائية فان ذكر بعد فعل ما يبطلها عمدا او سهوا
اعاد وان كان يبطلها عمدا لا سهوا كالكلام فيه تردد والاشبه الصحة ولعل وجهه ضعف المسئلة
ان السلام محلل مطلقا اذا وقع بعد السجدتين ولو باعتقاد التمام فانه متعلق في التسليم نعم
اذا سهى وسلم بان سبق السلام بلسانه فهنا سلام بلا محل فلا اثر له كما لو وقع في اثناء
الركعة فاذا سلم في الركعتين الاولتين من الرباعية يخرج عن الصلوة لكون السلام
محللا للاحرام فلا يمكن الحاق الناقص الا بالتكبير لعدم بد كما في صلوة الاحتياط لانقطاع
الاحرام السابق بالتسليم فلا يبطل ايضا فانه اكل ثانيا بعقيب ذلك من الصلوة الثانية
ويكون الكل صلوة واحدة بالاحتساب كما ذكرنا سابقا فلا فرق ح بين ان يأتي بما يبطل
الصلوة عمدا او سهوا او لا يأتي بشئ فان المنافيات منافيات للاحرام ولا احرام هنا من السلام
فالمنافي انما يقع في الخارج ولا ربط له بالصلوة والعجب من قوله وان كان يبطلها عمدا لا سهوا
الخ فان الكلام انما لا يبطل سهوا لعدم منافاته للخشوع واما اذا وقع متعمدا فلا اشكال في
كونه منافيا لاصل الصلوة من الخشوع فلا وجه للتردد والحكم بصحة الصلوة ويدل

عا

على ما ذكرنا مع قطع النظر عن اخبار الباب التي يدل على ان الالحاق لا يكون الا بالتكبير الجديد
كرواية حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين
ثم ذكر وهو بمكة او بالمدينة او بالبصرة او ببلدة من البلدان انه انما صلى ركعتين قال يصلى
ركعتين ولا يستقل الصلوة بدون التكبير ج الاخبار الاخر المتقدمة الواردة في صلوة
الاحتياط فانها اوله ظهيرة على الظهر فانه لا فرق بين تحقق التسليم باعتقاد التمام او مع الشك
فيه كما في الاحتياط فكما ان الاحتياط محسب عن المشكوك فيها بالتكبير الجديد كذا فيما نحن فيه
ولو قيل هناك ان السلام في حكم السهو ولا يخرج به عن الصلوة ولا يجب اتيان ا
المنافي في البين وصلوة الاحتياط منطبقة مع تقدير النقصان ونافلة على تقدير التمام
فيقول انه يلزم ح زيادة الركن في الصلوة وليس ذلك قابلا للاستثناء ويلزم ايضا
ان يتم بدون التكبير فيكون نفوا على تقدير التمام وفعل النافلة ليس بلازم وضعها فيما
يقول بعد التسليم انه صلى ثلث ركعات والرابع يلزم على ذلك الاعادة لو اتى بالمنافي
في البين ولم يلتزم بها احد من الفقهاء الا بعض الاواخر في الثالث مع انه لو كان
ذلك السلام في حكم السهو لما مضى للخروج به عما تقدم التمام وكون صلوة الاحتياط نافلة
نعم المتراى من اكثر اخبار الباب هو الاتمام بدون التكبير لكن المراد منها كما ذكرناه تمام الاحتياط
المتضمنة لسهو النبي ص فطرحها لاستحالة السهو على النبي ص والامام ع عقلا ونقلا واما الا
سهاء من الرحمن لحكمة فالمنقول عنهم عليهم السلام انه انما لا يكون على المعصوم وان
جوزه العقل ولو ذكر النقص بعد ان شرع في صلوة اخرى بان سلم
في الركعتين من الظهر او في الثالثة منها وذكر وهو في صلوة العصر فان كبر للعصر
وصلى منه ركعة او ركعتين فيحتسب ذلك من الاولى وان طال الفصل بين الصلوتين
وكذا لو لم يسلم للاولى ولم يكبر للثانية لكون فعل الثانية مع انه لا يقتضى الا قصد صلوة
اخرى ونيتها الاعراض عن الاولى فان المفسد هو الاعراض عن الصلوة بالكلية نعم
لو سلم ولم يكبر للثانية فلا يصح البناء لبطلان الثانية ولو صلى من العصر ثلاث
ركعات لا يحتسب ذلك من الاولى بل يقيم ذلك ثم يصلى الناقص ركعة او ركعتين

فح لا فرق بين طول الفصل وعدمه وفي التذكرة فان طال الفصل بطلت الاولى
وصحت الثانية وان لم يطل الفصل عاد الى الاولى فاتمها وورد عن الحميري عن صاحب
الزمان عج انه كتب اليه يسأله عن رجل صلى الظهر ودخل في صلوة العصر
فلما صلى من صلوة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع
فاجاب ان كان احدث بين الصلوتين حادثة يقطع بها الصلوة اعاد الصلوتين
وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلوة الظهر وصلى
العصر بعد ذلك وذيله الخبر صريح فيما ذكرناه لكن ذيله اذ ذلك ليس جوابا عن السؤال
فان السؤال ليس عن احداث الحدث بين الصلوتين وصلوة اتيان الثانية بينها
الظهارة حتى يجاب بان كليها باطل ولو ترك سجدتين ولم يدر انهما من ركعة حتى يبطل الصلوة
او من ركعتين كي يجب القضاء قال في الشرايع رجحنا الاحتياط وهو بطلان الصلوة
لامكان كونهما من ركعة فلا يحصل يقين البرائة بدون الاعادة ويحتمل الصحة مع وجوب
قضاء السجدتين لعدم تحقق المبطل ولان نسيان السجدتين من ركعة خلاف
الظاهر انتهى اقول لا يرجع للاصل هنا اصلا فانا نعلم اجمالا ان الاخلال الواقع في الصلوة
اما موجب للقضاء او مبطل ومع وجود ذلك العلم الاجمالي لا يجرى الاصل فلا يقال الاصل
عدم الاعادة او عدم وجوب القضاء بتعارض الاصلان فرجع الى بقاء الاشتغال فظهر الحال
في الاحتمال الذي ذكره فان اصالة عدم تحقق المبطل معارض باصالة عدم وجوب القضاء
فلا وجه للحكم بالصحة فالحق في المقام وجوب الاحتياط بمعنى انه يقضى السجدتين لاحتمال فوتهما
من ركعتين ولا يجوز ابقاء العمل ناقصا ويعيد الصلوة لاحتمال فوتهما من ركعة وهذا الذي
ذكرنا انما هو اثر العلم الاجمالي هذا الكلام في الواجب الركني وان اخل بواجب غير ركني فعلى
تسرف الشرايع على ثلاثة اقسام فانه اما ان يتم معه الصلوة من غير تدارك ٢ ولا سجود
او يتداركه من غير سجود او معه فالاول من نسى القرائة او الجهر او الاخفات في موضعها
او السورة حتى ركع اعلم ان المراد من التدارك وعدمه هو قضاء الفائت بعد الفراغ
من الصلوة وعدمه ونسيان الشئ ثم اتيانه في محله ليس من التدارك والقضاء فان

المفروض

المفروض انه اتاه في محله ولم يفت منه شئ والتدارك انما هو للفائت وهو لا يكون
الا في خارج الصلوة والاخلال بالواجب عبارة عن تركه بالكلية فلو قرء كلمة غلطا
او حرفا منها ثم قرأها صحيحا فليس ذلك بتدارك لعدم فوات شئ منه ولا فرق بينه
وبين اتيان الحمد في محله بعد النسيان ولا يلتزم احد بكون ذلك تداركا والا لزم ان يكون
الصلوة في اخر الوقت اذا نسى اول الوقت وذكر في اخره تداركا للصلوة التي اخل بها
في اول الوقت وبالجملة الخلل الواقع في الصلوة هو فوت واجب منها والتدارك قضاء
عن قضائه بعد الصلوة واما الجهر والاخفات فقد عرفت انهما من السنن الاكيدة
وكذا السورة واما سجدتا السهو فانهما لكل زيادة ونقيصة فلا وجه لاستثناء القرائة
وما روى من انه لو تركها سهوا فلا شئ عليه لا يكون مخصصا لانه الكلية فان المراد انه لا
عليه من جهة القضاء والاعادة وصلوته صحيحة وسجدتا السهو لا ربط لهما بالصلوة مع ان
في اصل وجوبهما اشكالا وانما عنوانهما المرغمتان فالواجب الذي يخل به في الصلوة
ص يمكن نسيه على قسمين فانه اما ان يتداركه مع السجود او لا فالاول كمن اخل بالقرائة او ذكر الركوع
او الطمأنينة فيه حتى رفع رأسه او رفع منه او الطمأنينة فيه حتى سجد او الذكر في السجود
او الطمأنينة فيه او السجود على الاعضاء السبعة او الاستواء من السجدة او الطمأنينة فيه
حتى سجد وهذه هي التي ذكرها في الشرايع والمراد من الطمأنينة التي لا يضر الاخلال بها في
الركوع والرفع منه الذي هو من واجبات السجود لكونه مقدمة له والسجود والرفع
منه هو الاستقرار وعدم الاضطراب الذي هو واجب في جميع الافعال واما الطمأنينة
التي لا يتحقق بدونها الركوع والسجود والرفع منهما اعني الوقوف والسكون قليلا فالاخلال
بها مبطل لا محالة لفوات نفس الركوع والسجود لو لم يتميز هوى الركوع
عن هوى السجود لعدم حصول الخضوع لو لم يطمئن في ركوعه وسجوده بل يكون كنقر
الغراب نعم الاخلال بالطمأنينة الرفع من الركوع لا يبطل الصلوة لو كان نسيانا والرفع
للسجدة عن القيام ووجوب الاستقامة انما هو في حال الحمد واما الاستواء جالسا
فهو مقدمة لتعدد السجدة ولو لم يطمئن فيه لا يتميز رفعه من هويه فلا يتحقق ا

السجدة الثانية فان تحققها موقوف على تبدل السجدة الاولى بفصلها بالجلوس فلو
لم يستو جالسا فرفع السجدة الاولى ولو رفع راسه منها ولكنه عاد اليها لم ينسب الذكر او الطمأنينة
وذكر قبل الاستواء او فان السجدة الموجودة لا يتبع الا بالاستواء وعلا يلزم الزيادة توضيح ذلك
ان السجدة المقابلة للركوع عبارة عن الانحطاط على التراب ووضع الاعضاء السبعة
خارجة عن حقيقتها حتى وضع الجبهة ولذا لو وضع وجهه على الارض سهوا لا يبطل الصلوة ولا
يتبع ذلك الا بالجلوس وان رفع راسه وان لم يطلق عليه السجود كما ذكرنا سابقا
ولذا ذكر في المقام فروع منها انه من نسي قراءة الحمد حتى قرأ السورة اعاد الحمد والسورة لما روي
عن ابي بصير انه قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل نسي ام القرآن قال ان كان لم يركع فليعد
ام القرآن وفيما انه محمول على الاستحباب فانه بعد تسليم الوجوب لا يدل الدليل الا على الوجوب
في الجملة اي في ركعة من الصلوة ولولا انه من الاخيرتين مع ان رواية علي بن جعفر
عن اخيه موسى بن جعفر عليهما السلام يدل صريحا على عدم الوجوب فانه قال سألته عن
رجل افتتح الصلوة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال
يمضي في صلوته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل ومنها انه لو نسي الركوع وذكر قبل
ان يسجد قام فركع ثم سجد وهذا الحكم مما لا اشكال فيه لعدم الحدوث في الاتيان
ما لم يدخل في ركن واما وجوب الاستقامة ثم الركوع وعدم جواز القيام منحنيا الى حد
الراكع فقد عرفت وجهه في مبحث القيام من انه اصل الصلوة ويجب ان يقع كل فعل من
القائم لا ان الهوي واجب لكونه مقدمة للركوع ولم يقع بقصده فيجب استينافه لكن مع
وجوب المقدمة عرضي فلا ينفي لذلك لعدم الوصول الى ما المقدمة الا انه يقال ان القيام
من جهة استلزام الركن اعني القيام المتصل بالركوع وقد عرفت في محله انه لا معنى له
نعم لو نسي حتى وصل الحد الشرعي يحصل ركوعا ولا يجب ان يقوم ثم يركع لو وقع
حد الاتي محل يجعل ركوعا عن قيام وكذا لو انحنى قليلا بقصد الركوع او بلا قصد ثم نسي
الحد الواجب يقوم منحنيا الى الحد الخاص فيما لو قصد الركوع بهوية فان الركوع حقيقة ودون كونه قبل السجود
باول درجات الانحناء وهو قد وقع عن قيام والحد الخاص واجب فيه على اصل الركوع

نعم

نعم لو لم يقصد الركوع به وجب القيام ح ومنها انه لو ترك سجدة او سجدتين الى التشهد
وذكر قبل ان يركع يرجع فيسجد ويتشهد ثم اتى بما يلزم من قراءة او تسبيح هذا الحكم
واضح لا ريب فيه لبقاء محل المنسي ما لم يركع حتى انه لو اتى ذلك الجزء لا يلزم الخلل
من زيادة الركن ولا فرق ح بين السجدة والسجدتين فان القيام لو كان تجاوزا عن
المحل لما عاد الى السجدة الاولى ايضا ونقل عن المفيد انه ان ترك سجدتين من ركعة اعاد
على كل حال وان نسي واحدة منهما ثم ذكرها في الركعة الثانية قبل الركوع ارسل القيام
وسجدها واليه ذهب ابن ادريس وقيل انه انسى السجدة الواحدة فان ترك جلسة
الفصل او جلس بقصد الاستراحة او بنية الوجوب للتشهد يجب ان يجلس ثم يسجد
فانها من واجبات الصلوة ونسيان الجلوس انما هو لتحقق تعدد السجدة وليس لوجوبه
نفسه بل مقدمة للسجدة الثانية فانها الا بالفصل بينهما ولا تعدد وقد حصل بالقيام ولو نسي ذلك
كله في الركعة الاخيرة فان ذكر قبل التسليم اتى بالمنسي وان ذكر بعده فان كان المنسي
السجدتين اعاد الصلوة وان كان هو السجدة الواحدة او التشهد قضاها وسجد لكل منها
سجدتي السهو وقال ابن ادريس لو اخل بالتشهد الاخير حتى سلم واحدث اعاد
الصلوة لانه احدث في الصلوة لوقوع التسليم في غير موضعه ومقتضاه لو ترك سجدتين حتى
سلم اتاهما قبل المنافي وفيه ان السلام في اخر الركعة محلل لا محالة سواء ترك شيئا منها
او لا ولا يرد لو وقع في غير محله والخروج انما هو بالسلام ولا يجوز بغيره وقد عرفت ان النزاع
في وجوبه واستحبابه لفظي ومنها انه لو ترك الصلوة على النبي وآله قضاها بعد التسليم و
استدل عليه في المختلف بانه مامور بالصلوة على النبي وآله عليهم السلام والاتيان به فيبقى في عهدة
التكليف الى ان يخرج منه بفعله فيتعين فعله وبان التشهد يقضى بالنص فكذا الابعاض
لتساويه بين الكل والجزء وفيه ان الامر بالصلوة في التشهد للاحترام باسم المبارك
للتمييز فاذا نسي عند التسمية فقد فات محلها وقضاء الصلوة بعد التسليم مثل قوله جل
شانه لتعظيم اسم الجلالة بعد مفتقر بمدة طويلة فالتشهد انما يقضى بالنص واما الصلوة
عليه من الاجزاء حتى يقضى فلا اشتغال هنا حتى يجب الخروج عنه ولا منع للتساوي

بين الكل والجزء فان ذلك انما هو بعد احراز الجزئية والاحتمال ايضا كاف لنا فانه اذا احتمل
كون الصلوة واجبا للتعظيم لا لكونه جزء مستقلا فالاصل ح البراءة لكونه للشك في اصل
التكليف ووجوبه للتعظيم وجوب مستقل ومنها انه لو ترك سجدة او التشهد ولم يذكر
حتى ركع قضاهما او احدهما وسجد سجدتي السهو ويدل على وجوب القضاء وسجدتي السهو
فيهما ما رواه عمار الساباطي عن الصادق انه سئل عن رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام
وركع قال يمضي في صلوته ولا يسجد حتى يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاته وروى مثل ذلك علي بن
حمزة عنه في التشهد مع التصريح بسجدتي السهو واما وجوبهما في السجدة فلعموم قول الصادق
تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان ولو لم تجب في نسيان السجدة فلا
في شيء اصلا لاستقلالها بالجزئية وشدة الاهتمام بها وكذا التشهد ولا فرق في قضاء السجدة
الواحدة بين الركعتين الاوليين والاخيرتين كما هو المشهور وحكي عن الشيخ في التهذيب
التفصيل بينهما فان كان الاخلال بها من الاوليين اعاد دون الاخيرتين واستدل بما رواه
محمد بن ابي نصر قال سألت ابا الحسن عم عن رجل صلى ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع
انه ترك سجدة في الاولى قال كان ابو الحسن عم يقول اذا تركت السجدة في الركعة الاولى
فلم تدر واحدة او اثنتين استقبلت حتى يصح لك ثنتان واذا كان في الثالثة والرابعة
فتركت سجدة بعد ان تكون قد حفظت الركوع اعدت السجود وفيه انه لا يدل على اعادة
الصلوة بترك سجدة في الاوليين وانما يدل الجواب على انه اذا احتمل فوت الركن
من الاوليين يستقبل الصلوة بخلاف الاخيرتين فانه لا يستقبل منهما بمجرد الاحتمال
نعم اذا تيقن ترك سجدة في الاخيرتين وقد حفظ الركوع يعيد السجود وهو ساكت
عن حكم تيقن ترك سجدة في الاوليين بل اعتمد على وضوح ان الصلوة لا تعاد من
سجدة وانما تعاد من ركعة بل ربما يدل الجواب على ان السؤال ايضا عن حكم الشك في ترك
السجدة او السجدتين وسقط ذلك في السؤال فان السؤال عن تيقن ترك السجدة الواحدة
والجواب عن حكم الشك وبالجملة الجزا اجنبي عن المدعى والاخبار الآخر ناطقة بان السجدة
الواحدة تقضى والاستقبال مع كون الشك بعد التجاوز عن المحل محمول على

فالكلام الاستحباب

في الاوليين لشدة الاهتمام بالتحفظ فيهما وان استحب الاستقبال عند احتمال فوت
الركن في الاخيرتين ايضا لكنه في الاوليين آكد ولا نقص في الخبر من حيث الدلالة على
ما ذكرناه واما التفصيل المذكور فلا دلالة عليه بوجه من الوجوه وقيل ان المراد هو ترك
سجدة واحدة مع الشك في عدد الركعة بل هي واحدة او اثنتان والشك في الاوليين
مبطل وفيه ان السؤال لا اشعار فيه بالشك في الركعة وانما هو عن ترك السجدة الواحدة
وحاصل الجواب ان الاستقبال انما هو عند احتمال فوت الركن والسجدة الواحدة ليست
بركن فالصلوة صحيحة لاشتمالها على الركن فمن اين يستظهر ان المراد هو الشك في الركعة
وقال في المختلف ان المراد بالاستقبال الاتيان بالسجود المشكوك فيه بعينه من حيث
كونه واحدة او اثنتين لا استقبال الصلوة ويكون قوله واذا كان في الثالثة والرابعة
وتركت سجدة راجعا الى من تيقن ترك السجدة في الاوليين فان عليه اعادة السجدة
لفوات محلها ولا شيء عليه لو شك بخلاف ما لو كان في الاولى لانه لم ينتقل عن محل السجود
فيأتي بالمشكوك فيه انتهى ومراده انه اذا شك انه واحدة او اثنتين فهو متيقن بانه ترك
واحدة وشك في الزائد فح ان ذكر في ركوع الركعة الثانية او سلم نقض للسجود ثم
يركع وان ذكر في الثالثة او الرابعة فيقضيها بعد التسليم لفوات محلها وفيه ان الاستقبال
لا يطلق على غير الصلوة واطلاقه على الاجزاء غلط مع ان في بعض النسخ استقبلت
الصلوة مع ان اللازم على هذا ان يقول واذا ذكر في الثالثة او الرابعة اي نسيان
سجدة في الاوليين وقوله عم واذا كان في الثالثة او الرابعة فتركت سجدة صريح في
كون النسيان في الركعتين الاخيرتين وبالجملة لا اشكال عندنا في وجوب القضاء
وسجدتي السهو للسجدة الواحدة والتشهد المنسي للاخبار الصريحة الواضحة الدلالة
وروي عن ابي بصير انه قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل نسي ان يسجد واحدة فذكرها
وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف
قضاها وحدها وليس عليه سهو والمراد انه اذا ذكر وهو قائم يهدم قيامه فيسجد وليس
عليه سهو من جهة هدم القيام وحكي عن المفيد وابني بابويه انه يجزي التشهد

اللتين في سجدتي السهو عن قضاء التشهد المنسي ومرجع هذا القول الى ان اعتبار
التشهد في الصلوة ليس بالاستقلال كالسجدة بحيث اذا ترك سهوا يجب قضاء هذا
التشهد الفائت بل انما اعتبر للصلوة تشهد بعد السجدتين في الاوليين والاخيرتين
ولو كان ذلك في ضمن ما تعلق بالصلوة كسجدتي السهو عند النسيان والاصل عند الشك
في كيفية اعتباره هو التداخل واجزائه في سجدتي السهو فان مرجع الشك الى تضيق
دائرة الاعتبار وعدمه والاصل عدمه فمقتضى الاصل في المقام هو ما ذكره لكن الاخبار
انما يدل على قضاء نفس التشهد الفائت ولا دلالة فيها على اجزاء تشهد سجدتي السهو
ثم انه اذا نسي سجدة او التشهد يقضيهما بعد التسليم وما روي من انه ان نسي الرجل
سجدة وايقن انه تركها فليسجدها بعد ما يقعد قبل ان يسلم محمول على نسيان سجدة
في الركعة الاخيرة اذا ذكرها قبل التسليم وقال المفيد ره اذا ذكرها بعد الركوع فليسجد
ثلث سجدات واحدة منها قضاء وفيه مع ان الاخبار يدل على انها قضاء ومع القضاء
هو ان يؤتى به بعد الصلوة ان ذلك زيادة عمدية في سجدة الصلوة وهو مبطل لان
كل ركعة محدودة بالسجدتين بحيث يبطل بالزيادة والنقيصة العمديتين والفصل لا يصلح
ان يلحقها بالركعة الاولى وانما يحسب من ركعة تقع فيها عمدا فتبطل وبالجملة ان امكن ذلك
في سجدة العزائم او الشكر لا يمكن في سجدة الصلوة وهذا مما لا ريب فيه واما الشك
ففيه مسائل الاولى من شك في عدد الفريضة الثنائية كالصبح والجمعة وصلوة السفر
يعيد ويبطل صلوته والحكم مسلم عند علمائنا اجمع والاخبار عن اهل العصمة ع فوق
التواتر منها ما رواه محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي ولا يدري واحدة
صلى ام اثنتين قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلوة
في السفر ولا اعتبار عندنا بما رواه عمار بن موسى الساباطي لعدم حفظه واتقانه
في النقل مع ما روي عن الصادق ع انه قال اذا شككت في ركعتين صلاة الفجر ام ركعة يبني
على الركعة ويتشهد ثم يصلي ركعة ولعل ذلك في الاخيرتين من الرباعية وقد قال في
الفجر وروى مثل ذلك في المغرب ايضا ولا اعتبار بمثل هذا النقل عندنا وكيف كان

فلا اشكال

فلا اشكال في اصل الحكم اعني بطلان الصلوة ووجوب الاعادة واما الاشكال في مرجع ذلك
الحكم فقد حكي عن بعض المحققين ان الشك في الثنائية والاوليين من الرباعية حدث
يقطع الصلوة بمجرد الحدوث ولو زال بعد ذلك فلا يصح الصلوة عنده بعد الزوال ايضا
وهذا كما ترى واضح الفساد لعدم صلوح الشك في نفسه لقطع الصلوة والمعروف ان
الوجه في بطلان الثنائية بالشك اخذ اليقين فيها وفي المغرب والاوليين من الرباعية
فلا يصح الصلوة ما لم يتيقن بالركعتين نعم لو زال الشك لا اشكال في صحة اتمام الصلوة
وقيل لو اوقع بعض الافعال حال الشك ثم زال بعد ذلك او اتمها ثم تيقن بعد الفراغ لا يكفي
بل يجب الاعادة ايضا لفوات استدامة النية لاعتبار الجزم فيها والمتردد لا جزم له بل واصلا
ومجرد مطابقة الواقع لا ينفع في الصحة اقول المرجع في هذا الحكم المعلوم الى شدة
الاهتمام والعناية بحفظ الواقع بحيث لا ينقص منه شيء ولا يزيد عليه شيئا بالاختيار
وهذا لا يمكن مع الشك بين الواحد والاثنين الا باعادة العمل من اوله ورفع اليد عن
المشكوك فانه لو بنى على الركعة واتم باضافة ركعة اخرى يحتمل الزيادة ولو لم يتم
يحتمل النقصان والمفروض ان اخبار الباب لبيان انه لا بد في الثنائية والاوليين
من الرباعية من الوصلة الاتصالية ولا يكفي فيها الوصلة الاحتسابية كما يكفي في الرباعية
لو سلم في الاوليين فلا يمكن هنا تدارك النقصان بركعة مفصولة بان يسلم
ويبني على الشك ويأتي بركعة فان كان ناقصا كانت تمام الناقص وان كان تماما كان هذه
تطوعا فالامر دائر بين المحذورين من حيث الفعل وعدمه فالفعل يوجب احتمال
الزيادة وعدمه يوجب احتمال النقصان فلا بد ان يرفع اليد من العمل لوجوب التحفظ
بالواقع لشدة العناية عليه ورفع اليد لتحصيل التحفظ به لا لان الشك حدث مبطل او
ان اليقين اخذ في الموضوع كما هو المشهور بين الاواخر ولذا لا يجري الاصل
في الاوليين ويجري في الاخيرتين لعدم الاهتمام بالاخيرتين مثل الاوليين و
لا يتفق ما ذكرناه من محذورية احتمال الزيادة بالزيادة المحتملة في الشك
بين الاربع والخمس اذا بنى على الاربع فان ذلك احتمال زيادة واقعة سهوا

نحن فيه احتمال زيادة حاصلة بنفس الفعل اختيارا والاهتمام انما هو بعدم هذه الزيادة
فعلى ما ذكرناه لو اتم العمل المشكوك ثم زال الشك لا اشكال في صحة العمل واعتبار الجزم
في النية مما لا معنى له والنية ليست زائدة على تعيين عنوان العمل والمحتاط لا اشكال
في صحة عمله مع انه لا جزم له اصلا ثم ان بطلان الثنائية والثلاثية بالشك انما هو فيما اذا
تعلق الشك بالنقيصة بان شك بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلاث
كي يتحقق دوران الامر بين المحذورين وكون العمل ناقصا على تقدير البناء على التمامية
في الثنائية والثلاثية اذ الشك بين الاثنين والثلاث فان هذا الحكم ثابت
على خلاف الاصل ولا بد من الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين والقدر
المتيقن ما اذا تعلق الشك بالنقيصة واما اذا تعلق بالزيادة بان شك في الثنائية
بين الاثنين والثلاث وفي الثلاثية بين الثلاث والاربع فلا ريب في صحة العمل فان
الزيادة منفية بالاصل والاهتمام انما هو بعدم الزيادة الاختيارية لا الزيادة الواقعة
سهوا وليس في الاخبار ما يدل على خلاف ذلك وتوهم الاطلاق في مثل قوله ع
اذا شككت في الفجر فاعد فاسد فان ذلك فقيد بالمحدد مهملة ليس فيها اطلاق
اصلا وبما ذكرناه قد يتبين انه على ثبوت التخيير في الاماكن الاربعة لو شك المسافر
فيها بعد اكمال الركعتين لا اشكال في صحة عمله مطلقا ولو كان بنيته من اول الامر هو القصر
لاندفاع الزيادة بالاصل قال في الجواهر احتمل البطلان مطلقا والصحة كما في الصحة ايضا
لان الشك مسبوقا بقصد الاتمام لتناول الادلة ع لها وليس له العدول ح الى القصر
لارادة الابطال وان جوزناه له قبل هذا العارض لحرمة الابطال واقتصار ادلة الشقوق
من محل العدول واما لو كان من اول الامر قصده القصر فالمتجه البطلان لكونه شكا
في ثنائية خلافا للعلامة الطباطبائي فاستقرب الصحة معينا عليه التمام ح للمنع من ابطال
العمل وامتناع التخيير بين الصحيح والفاسد وفيه ان البطلان لا ابطال ولا تخيير بين
الصحيح والفاسد بل هو فاسد بحت نعم لو لم يكن قصده القصر من اول الامر بناء على جواز
ما صير ذلك المحل الاقتران امكن القول به لانه يتعين عليه اختيار التمام لما

مع

مع انه لا يخلو من نظر للشك في جواز اختيار التمام ح له اذ المتيقن من جوازه حال قابلية
كل منهما انتهى اقول يجوز العدول من كل منهما الى الآخر ولا يبطل العمل ح بالعدول الى
القصر اذ كان بنيته التمام من اول الامر ولا يتعين عليه التمام اذا كان قصده القصر الا
كما اختاره السيد الطباطبائي لما عرفت من صحة العمل مطلقا ولا تخيير هنا بين الصحيح
والفاسد لصحته مطلقا مع ان امتناع التخيير بين الصحيح والفاسد ممنوع فانه مانع
من ذلك عقلا او شرعا ثم اعلم ان الحكم المذكور اعني بطلان الثنائية مثلا بالشك مختص
بالفرائض اليومية ولا شمول له لغيرها من الكسوفين او العيدين او النافلة المنذورة
فان المذكور في الاخبار ليس الا اليومية ولم يذكر من غيرها شيء ولا اطلاق فيها
كي يتمسك به فتعميم الحكم على غير اليومية لا وجه له والتعليل في الجمعة بانها ركعتان
لا يدل على العموم فانها من اليومية والمقصود من التعليل انه سبب للبطلان فيها
ايضا هو دوران الامر بين المحذورين لكونها ركعتين وبالجملة الحكم في الثنائية اليومية
قطعي لا ريب فيه واما المغرب فهو ايضا كذلك وان كان يوهم اطلاق بعض الاخبار الصحيحة
انها كالرباعية فان كان الشك بين الاثنين والثلاث يجب العمل بالظن او البناء على الاكثر
والاحتياط بركعة بعد السلام كخبر زرارة بن اعين قال قال ابو جعفر ع كان الذي
فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهو فزاد
رسول الله صلى الله عليه وآله سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة فمن شك
في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الاخيرتين عمل بالوهم
وعموم خبر عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر عليهما السلام وفيه انما يجب السهو فيما زاد
رسول الله ص فمن شك في اصل الفرض الركعتين الاوليين استقبل صلوته
وهذان الخبران وان كانا يدلان على تشريكها مع الرباعية في الحكم لكنها لكن الاخبار
الصريحة في المقام ومقتضى عدم قصرها كالثنائية في السفر يدل على خروجها عن الاطلاق
الحكم المذكور في الخبرين والحاقها بالثنائية وكون الزائدة فيها كالاصل كما في رواية
حفص بن البختري عن الصادق ع اذا شككت في المغرب فاعد الحديث ومثله رواية

يونس عن رجل عن الباقر قال ليس في المغرب والفجر سهو ومحمد بن مسلم عن احدهما
ثم قال سئلته عن السهو في المغرب قال يعيد حتى يحفظ انها ليست مثل الشفع ونحو مثلها
الحضرمي قال سألته عن السهو فقال في صلوة المغرب اذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع
فاعد صلوتك واما ما رواه عمار ونظائره من البناء والاحتياط بالركعة في الفجر والمغرب
فلا حجة فيه عندنا وان كان ثقة فان عمارا مما لا يعتد بروايته فانه ينقل الاخبار غالبا بالمعنى
ولا ضبط له في النقل ولذا صدر التوبيخ في حقه من الامام من جهة عدم اتقانه في النقل
كيف كان فلا اشكال في الحكم في الثنائية والثلاثية وقد عرفت ان مرجعه الى الاهتمام بهما بحيث
لا يزيد فيهما ولا ينقص ولا يكون ذلك الا باعادة الصلوة من اولها فانه يكون نص على ان
الركعتين بقي هنا شيء وهو ان مفروض الفضيل يوهم ان المغرب يعاد ولو تعلق
الشك بالزيادة بان شك بين الثلاث والاربع فانه علم حفظ ما بين الثلاث الى الاربع
يوهم ذلك لكن بعد التامل التام يظهر ان مفاده انه اذا شك في المغرب بين الاثنين و
الثلاث ودار الامر بين المحذورين فانه لو بنى على الاول يحتمل الزيادة في الفريضة ولو بنى على
الاكثر يحتمل النقصان فلا بد من الاعادة والا لا يحصل له اليقين بالثلاث لاحتمال كونها اربع
ركعات على التقدير الاول وهذا معنى قوله اذا لم تحفظ ما بين الثلاث الى الاربع الثانية
اذا شك في اتيان شيء من الصلوة شرطا كان ذلك الشيء او جزءا فان كان في محله
يجب الاتيان به وان تجاوز عنه بان اشتغل بفعل آخر او فرغ من الفصل بحمل الصلوة
صحيحة ولا يعتد بشكه وهذه قاعدة كلية مستفادة من عموم الاخبار الا ما عدا
ما التجاوز وتفصيله مقرر في الاصول الثالثة اذا شك في الاولين من الرباعية
المشهور بين الفقهاء ان حكمها الاعادة كالثنائية والثلاثية اقول تحقيق المقام ان الحكم
في هذا الحكم اما كون الشك فيهما مبطلا كالبول والريح كما نسب الى البعض وفساد ذلك
غني عن البيان فانه لو شك ثم زال الشك بحدوث الظن وتيقن لا اشكال عند المسلمين
في صحة الصلوة حتى عند القائل بكونه مبطلا او ليس في الاخبار ما يوهم ذلك اصلا واما الى اعتبار
صفة القطع واليقين في الثنائية والثلاثية والاولتين من الرباعية فلو اتمها مع الشك

نعم

ص والفضيل ح

يقين ح

ثم حصل اليقين فالصلوة باطلة لا محالة واما الى شدة الاهتمام بالاولتين وانهما ليستا مثل
الاخيرتين في ثبوت الحيلة المعروفة فيهما من البناء على الاكثر والاتيان بركعة الاحتياط والعمل
بالظن فيهما وهذه الاحتمالات معنيان متباينان لا يمكن ارادتهما من كلام واحد والاول
منها موجب للبطلان لا محالة فانه بمجرد حدوث الشك يزول ذلك المعتقد عن المصلي
فيبطل الصلوة بخلاف الثاني فانه لا يوجب البطلان لان غاية ما يلزم من شدة الاهتمام بالاولتين
عدم العمل بالظن وعدم جريان الحيلة الثابتة في الاخيرتين فيهما من البناء على الاكثر
وهذا لا يوجب البطلان فانه اذا شك بين ~~الاثنين والثلاث~~ الواحد والاثنين بنى على الواحد
واتى بالركعة المشكوكة فيتيقن بالركعتين ويقع شكه بين الاثنين والثلاث
فيكون الشك في الاخيرتين ويعمل بحكم الشك بين الاثنين والثلاث من البناء على
الثلاث والاتيان بالرابعة ثم ياتي بركعة الاحتياط بعد الفراغ كما في الشك بين الثلاث
والاربع واذا عرفت ذلك فنقول انه لا دلالة في الاخبار على اعتبار صفة اليقين
في الاولتين من الرباعية فان الظاهر ان عمدة ما يمكن الاستدلال به هو الخبران السابقان خبر زرارة وخبر عبد الله
ابن سليمان فان في الاول منهما فمن شك في الاولتين اعاد حتى يحفظ ويكون
على يقين وغاية ما يدل عليه هذا الكلام انه يجب حفظ الركعتين باليقين واحرازهما
به وهذا يحصل باعادة الركعة المشكوكة فيها والمراد من الوهم المنفي فيهما هو الظن
والتعبير بالسهو ليس جزء من الرواية ولعله من الصدوق ثقة ولا يدل زيادة على ذلك
على اعتبار صفة اليقين في المصلي كالطهارة والاستقبال كي يبطل بمجرد وقوع الشك في الصلوة
وبالجملة لا دلالة في الاخبار على اعتبار صفة اليقين في المصلي زيادة على كون الركعتين
محفوظة وهذا لا يوجب البطلان بمجرد وقوع الشك في الاولتين فانه اذا اعاد المشكوكة
يكون متيقنا بالركعتين والامر بالاعادة في اخبار الباب واستقبال الصلوة
وان كان ظاهرا في اعادة الصلوة من اولها لكن المراد هو اعادة الركعة واستقبالها
وهذا ليس غلطا ولا مجازا بل حقيقة فان كل ركعة صلوة مستقلة والمقام قرينة
على ارادة ذلك من الاعادة والاستقبال وان كان خلاف الظاهر بعدم الوجوب

ص اذا لم يحصل له اليقين
قبل التروي او بعده

لاعادة الصلوة من اولها مع كون الركعتين محفوظة وبالجملة قد تبين فيما بيناه ان اخبار
الباب لبيان ان الاولتين من كل رباعية لكونهما اصل الفرض لا يعمل بالوهم فيهما الذي
هو ادنى مراتب الظن بل بالظن ايضا لشدة العناية بهما دون الاخيرتين بل لا بد من تحصيل
الركعتين واحرازهما باليقين وفائدة ذلك يظهر في مقام العمل من حيث قرائة الحمد وا
التشهد فيما قطع بكونه ركعة ثانية والا فالركعتان محفوظتان بتيقنه لا محالة ولو عمل بالظن
فان ما اتى باعتقاد انه ثانية محل لعدم احراز الاولتين بالظن يكون ركعة ثانية في الواقع
على تقدير كون ما اتى به ركعة فيكون النقصان ايضا في الاخيرتين فان تمامية الركعة
انما هو بالركوع والسجود والقرائة ليست من مقوماتها ووقوع التشهد في غير محله غير العمل
لا يضر كما في الشك بين الثلاث والاربع فالمقصود ان الظن لا يتطرق الى الاولتين
اصلا بل لا بد من احرازهما باليقين فيعمل على طبق يقينه ولو كان باعادة الركعة المشكوك
فيها كما هو المراد من اعادة الصلوة واستقبالها والتعبير عن اتيان المشكوك بالاعادة
شايع كما يقال فيمن شك في الوقت انه صلى ام لا يعيد صلوته والمقصود انه ياتي بما
شك بل يأتي بالمشكوك وهذا معنى الاعادة اعني عدم المضي في الجهل واتيانه ثانيا فاذا اتى
بالمشكوك يتيقن بالاولتين ويقع شكه بين الاثنين والثلاث بعد احراز الاثنين فيعمل
بحكمه فيكون الشك في الاخيرتين مع سلامة الاولتين من الخلل مطلقا حتى من ا
العمل بالظن وهذا معنى شدة الاهتمام والعناية بالاولتين لعدم الاكتفاء في احرازهما
في مقام العمل بالظن دون الاخيرتين والسهو في بعض الاخبار كناية عن احكامه
كما في قوله ليس في الركعتين الاولتين من كل صلوة سهو يعني ليس فيهما احكامه
من البناء على الاكثر مع اصل الشك والعمل بالظن مع رجحان احد الطرفين ولا بد
من سلامة الاولتين واحرازهما باليقين لا بالظن كما في رواية عبد الله عن الصادق
عليه السلام اذا سلمت الركعتان الاولتان سلمت الصلوة ويشهد على ما ذكرناه
من ان المقصود من اخبار الباب نفي العمل بالظن في الثنائية والثلاثية والاولتين
والاولتين من الرباعية ما رواه العلا عن الصادق قال سألته عن الرجل

يشك

يشك في الفجر قال يعيد قلت المغرب قال نعم والوتر والجمعة من غير ان اسئله
فان ادخال الوتر ليس الا من جهة شدة الاهتمام به من بين النوافل ولذا العقد في اول
الليل لاحتمال الموت فالمقصود انه لا يعمل فيه ايضا بالظن كما لا يجز لشدة العناية به مع
الشخص مخير في النافلة بين البناء على الاقل والاكثر ولا وجه لادخاله فيها الا ذلك
وبالجملة قد ظهر مما ذكرناه انه لا تكافؤ بين الاخبار اصلا ولا بأس بذكر بعض
الاخبار المنقول انه روى عن الحسين بن ابي العلا انه قال سألت ابا عبد الله عن الرجل
لا يدري اركعتين صلى ام واحدة قال يتم وفي آخر مثله الا انه قال يتم على صلوته وعن
عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عن الرجل لا يدري ركعة صلى
ام اثنتين قال يتم بركعة اقول هذه الاخبار وامثالها محمولة على الاولتين من الرباعية
يعني انه اذا شك بين الواحدة والاثنين يتم بركعة كي يحرز الركعتين باليقين
وهنا مسائل اربع الاولى من شك بين الاثنين والثلث بنى على الثلث
واتم بركعة ثم يحتاط بركعة من قيام او بركعتين من جلوس والحكم مما لا اشكال
فيه وهو المشهور بين فقهائنا رحمهم الله والمستند في ذلك ما رواه الشيخ في التهذيب عن
زرارة عن احدهما قال قلت له رجل لا يدري واحدة صلى ام اثنتين قال يعيد
قلت رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة
مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم وعن عمار بن موسى الساباطي
قال قال ابو عبد الله كلما دخل عليك من الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر الحديث
وفي قرب الاسناد عن العلاء قال قلت لابي عبد الله رجل صلى ركعتين
وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فصلى ركعة بفاتحة
القران ولا تنافي بين الخبرين الاخيرين فان البناء على الاكثر في المقام عين
البناء على اليقين فان الاول انما هو من حيث الركعة المشكوكة وعدم وصلها
بالفريضة لخوف الزيادة فالبناء على الاكثر عبارة عن الخروج عن الصلوة
بالتسليم واما الثاني فمن حيث الركعات يعني انه لا يكتفي باحتمال التامية بل انما

ص الدالة على البناء على الاقل
فلا بد بالاعتبار ح

يتم بركعة مفصولة ليتم صلوته على تقدير النقص ثم ان مقتضى الاخبار السابقة
الدالة على تحفظ الركعتين الاوليين باليقين في مقام الوظيفة وعدم الاجزاء
بالظن فيهما كما يجزي به في الاخيرتين ان يكون البناء على الاكثر في الشك بين
الاثنين والثلث بعد تحقق الركعتين بان يشك بعد تحقق الركعة في ان ما مضى
من الركعة هل هو ثنتان او ثلاثة فح يعلم بتحقق الركعتين الا ان شكه في الثالثة
كما هو صريح رواية قرب الاسناد والا فاذا كان شكه في اثناء الركعة بان يشك في انها يصلي
ركعتان او ثلاثة فيكون شكه بين الواحدة والثنتين فحكمه البناء على الاقل فالبناء على الاكثر
في الفرض المذكور انما هو بعد احراز الثنتين وتحققهما فكل ما شك بين الاثنين والثلث
حال القيام لابد ان يتيقن بكون القيام للثالثة على تقدير بان يشك في ان ما صلى
ثنتان فيكون ذلك القيام للثالثة او ثلاث فيكون للرابعة فلا احتمال لكون القيام
ح للثانية فيبني ح على الثلث ويتم ما بيده من الركعة فيسلم ثم يصلي ركعة قائما او
ركعتين جالسا والا فان احتمل كون القيام للثانية فيكون الشك بين الثنتين
والثلاث قبل احراز الركعتين فيبطل على المشهور ويبني على الاقل على ما اختاره
والى هذه الصورة اشار بقوله ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة والمراد هو
الثالثة المرددة بين الثالثة والرابعة والمراد من المضي في الثالثة اتمام هذه
المرددة والصلوة الاخرى اشارة الى الاحتياط ثم اعلم انه اختلف كلمات
الاصحاب في تحقق الركعتين فاعتبر بعضهم اكمال السجدتين برفع الراس من
السجدة الثانية قال في الذكرى نعم لو كان ساجدا في الثانية ولما يرفع راسه
وتعلق الشك لم استبعد صحته لحصول مسمى الركعة وهو عن بعض انتهى ونقل
عن بعض الاكتفاء بالسجدة الاولى وعن بعض اخر الاكتفاء بالركوع والتحقيق
انه يتحقق حقيقة الركعة بتحقق الركوع لا لان اصل اطلاق الركعة باعتبار
الركوع بل باي اعتبار كان وذلك لان ماهية المركبات الخارجية يتحقق بتحقق
معظم

معظم الاجزاء الاترى انه يصدق البيت ولو لم يكن فيه سقف بل ولو كانت الحيطان
ايضا ناقصة وهكذا سائر المركبات الخارجية فالركعة مركبة من الركوع والسجدتين
وقيامها انما هو بالركوع فيحصل بحصوله وهذا اوضح ولا ينافي ذلك بعدم تحقق
الامتثال الا بالسجدتين فان هذه مرحلة وتحقق الماهية مرحلة اخرى مع
ان تحققها بالسجدة الاولى اوضح فاعتبار اكمال السجدتين برفع الراس من
الثانية كما هو المعروف مما لا وجه له اصلا بقي هنا شيء وهو انه لا خفاء في دلالة الروايات
الاولى على البعض ومنهم صاحب المدارك قده حيث زعم انها لا تدل على المطلوب
وانما تدل على البناء على الاقل في الشك بين الثلث والاربع وقد عرفت ان المراد من
المضي في الثالثة هو البناء على ان ما مضى ثلاثة فيتم ما بعده من الركعة ثم يأتي بالاحتياط
وان اشتراط الدخول في الثالثة لاجل احراز الركعتين اذ لو وقع الشك في حال القيام
لعدم اشتراط الدخول فيها بعد اكمال السجدتين فلا وجه له اصلا واكمال السجدتين
ليس دخولا في الثالثة بالضرورة فالقول بان الشك اذا وقع بعد تمامية الركعة
المرددة واقتضائها يكون بعد الدخول في الثالثة التي ليست هي المرددة لانه بعد
رفع الراس من السجدة الاخيرة لم يبق شيء من الركعة السابقة اصلا فلا جرم
يكون المكلف داخلا في الركعة الاخرى لا وجه له كما لا يخفى ثم اعلم ان الحكم في المقام
في صلوة الاحتياط بالتخيير بين ركعة من قيام وبين ركعتين من جلوس مع
انه ورد في الشك بين الثلث والاربع وليس في المقام الا ما يدل على اصل
الاحتياط كما في الرواية الاولى انما هو لكون الاحتياط صلوة مستقلة وجبت
لتتميم الفريضة على تقدير النقصان فهي نافلة وجبت بدلا عن الفائتة
ويتخير في النافلة ابتداء بين القيام والجلوس وان اربع ركعات من جلوس
يقوم فيها مقام الركعتين من قيام ولذا ظهر مما ذكرناه ان الاحتياط نفل ذاتي
وانما اوجبها الشارع للجزاء عن الفائتة لا انها تكون جزءا عن الفريضة فلهذا
لا يجوز فيها العدول من القيام الى الجلوس بان يصلي التسبيح مثلا اربع ركعات

المضي في الثالثة المتيقنة
بناء على اشعار العبارة صح

ح في حال الاضطراب بل انما يكون وظيفة ح كهو الصلوة فاعلا مع ان الجزئية انما تلزم من
اجتماع الركعات في احرام واحد ومن المعلوم انه يخرج من الاحرام السابق
بالتسليم ولذا يحتاج الاحتياط الى احرام جديد ونية جديدة والقول بان التسليم يقع
في غير محله كما في التسليم ساهيا فيتصل الاحتياط ويكون جزءا على تقدير النقص صحيح وعلى
تقدير التمامية واقع في محله مساوق لمعنى البيان فان ذلك لا ينافي الخروج الذي هو تحليل التسليم بعد
القصد وانه ليس دائرا مدار الواقع فلا منافي لكون الاحتياط عين الركعة الفائتة لا
نقصا لها منها بالتحليل ولا يمكن انضمامها اليها فتعين انها نافلة مستقلة بدل عن الفائتة
ومع كونها تمام الصلوة على تقدير النقصان عبارة اخرى عن الاكتفاء بالبدل فيجب
ان الفريضة لا تبقى ناقصة بل انما يجبر النقصان بشيء كما ورد ان النوافل متممة للفرائض
وكذا تسبيح الزهراء سلام الله عليها فقد ظهر من ذلك كله ان الاحتياط انما يجب
لحفظ الواقع لا انها تكليف مستقل او التكليف الاول فيجوز له الاعادة ح وترك
الاحتياط لانها طريق لحفظ الواقع وهي مقتضى الاصل الاولي لولا الاكتفاء من
الشارع بالاحتياط وليس في الاخبار ما يدل على عدم جواز ذلك ح اذ الكشف
النافية لا يجب الاحتياط وبالجملة لا اشكال في عدم كون الاحتياط جزءا من الفريضة
فلو فعل قبل الاحتياط ما يبطل الصلوة لا تبطل ويجوز تاخيرها الى اخر وقت شاء
ويتعين فيها الفاتحة ولا يجوز التسبيح لقوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ومثل الاحتياط بعينها الركعة المنسية وما ورد من وجوب قضائها ولو بلغ الى
الصين لا يدل على انه ثانيا عين المنسية حقيقة فان البدل ايضا عين المبدل في
مرحلة ولا يمكن العينية الحقيقية لان صلوة الظهر مثلا ليست صلوتين قطعا
وانما هي صلوة واحدة وتعددها انما هو بتعدد التحريم والتحليل وهذا متحقق
في المقام مع هذا كله فلا ينبغي ان يخفى على احد ان الاشكال انما هو في الاجزاء
بالبدل مع التمكن من اصل الفرض فانه يمكن ان يبني على الاقل كلما طرء عليه الشك
ويأتي بالركعة المشكوكة متصلة كما هو مقتضى القاعدة الاولية ثم يستأنف الصلوة
لاحتمال

لاحتمال زيادة الركعة فيحصل ح اليقين بالفراغ واما الاجزاء بالبدل مع التمكن من
اصل الفرض فلا وجه له لكونه تناقضا بينا فان معنى الاجزاء بالبدل عدم وجوب اصل
الفرض والجواب ان ذلك ارفاق من الشارع لاشتمال الاعادة على كلفة عظيمة لكثرة
ابتلاء الانسان بالشك في الركعات بل لا يخلو الانسان من ذلك حتى قيل ان السهو و
النسيان كالطبيعة الثانية للانسان ومعنى ايجاب البدل انه لم يرفع اليد من اصل الفرض
بالكلية وانما يجزي ببعض مراتبه مع انه لو لم يوجب البدل ايضا لم يكن تناقضا ولو صح يمكن
التفصي لاشتمال الاعادة على الكلفة فيعذره الشارع او فاد نظيره كالاجزاء بالبعض
في السفر مع ان المفروض تمكن المكلف من اتيان الواجب فان ذلك ارفاق منه وصدقة
منه تعم يجب قبوله ولذا يجب القضاء قصرا بخلاف ما نحن فيه فانه ليس حتما وبالجملة
فلا تناقض في المقام وانما يلزم التناقض في الاجزاء بالبدل اذا لم يكن لعذر فاد الامتثال
الاعادة مع المشقة فاعذره الشارع منها واجتزئ بالبدل ارفاقا ثم انه قد تحصل مما ذكرنا
ان للشك بين الاثنين والثلاث صورتان احديهما ان يشك فيما بيده من القيام
هل هو للثانية او للثالثة وقد عرفت ان هذا الشك بين الواحدة والاثنين قبل احراز
الثنتين وحكمه البطلان على المشهور والبناء على الاقل على المختار والثانية ان يشك فيما
مضى انها ثنتان او ثلاث فان وقع الشك ح في القيام فلا بد ان يدخل في الثالثة
المتيقنة ويكون شكه فيما مضى بان يحتمل كونه ثلاثا ويكون قيامه للرابعة والا فيكون الشك
قبل احراز الثنتين فاشتراط الدخول في الثالثة ح انما هو لذلك الجهة ولا دلالة في الرواية
مع اكمال السجدتين كما يتوهم وليس ذلك الا لانه لابد مع احراز الثنتين والمراد من المضي
في الثالثة المضي فيها مع ابهام العدد وان وقع الشك في الركوع او في السجدة الاولى
او الثانية فالامر ح واضح فانه يبني على الثلاث ويصلي ركعة ثم يصلي ركعة الاحتياط
ثم انه على ما ذكرناه من تحقق حقيقة الركعة بالركوع والسجدة الاولى لو شك حال
القيام ان ما مضى ثنتان او ثلاث ثم ذكر نسيان سجدة من الركعة السابقة فلا
ذلك في صحة الشك لاحراز الثنتين وقيل ببطلان الصلوة ح لصيرورته شاكا بين

الثنتين والثلاث قبل اكمال السجدتين وقد عرفت مستند هذا القول مع الذي يرد عليه
بالبطلان في ركوع الثالثة التي يمضي فيها مع اتمام الجهة وكذا في السجدة الاولى او الثانية ٢ ان يلين م صح
قبل رفع الراس ولا يلزم بذلك احد حتى القائل فانه صرح بالصحة في المسئلة الثانية
ان يشك بين الثلاث والاربع في اي موضع كان والثالثة ان يشك بين الاثنتين و
الاربع والرابعة ان يشك بين الاثنتين والثلاث والاربع فيبني على الاكثر في جميع
ذلك ويحتاط بركعة قائما او ركعتين جالسا في الثانية كالاولى وبركعتين قائما في الثالثة
وركعتين قائما وركعة قائما او ركعتين جالسا في الرابعة ويدل على البناء على الاكثر في
جميع الصور الاربعة ما تقدم من الروايات منها ما رواه عمار عن ابي عبد الله ع انه قال
له يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالاكثر فاذا سلمت فاتم
ما ظننت انك نقصت وهذه الرواية كما ترى في بيان احكام جميع الصور الاربعة
حيث يصرح بانه يحتاط بما يظن انه نقص سواء كان شكه بسيطا او مركبا كما في الشك
بين الاثنين والثلاث والاربع ومثله رواية الاخرى قال سالت ابا عبد الله ع
عن شيء من السهو في الصلوة فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلته ثم ذكرت انك اتممت او
نقصت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا
فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك
في هذه شيء وان ذكرت انك كنت نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت وقد روى
مثل ذلك ايضا عن الصادق ع قال كلما دخل عليك من الشك في صلوتك فاعمل على الاكثر قال
فاذا انصرفت فاتم ما ظننت انك نقصت وهذه هي الروايات العامة الدالة مع
مع الحكم بالعموم ويدل مع الحكم بالخصوص في كل من الصور روايات كثيرة اما في الشك بين
الثلاث والاربع فيدل عليه ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث قال اذا كنت لا
تدري ثلثا صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيء فسلم ثم صل ركعتين وانت جالس
تقرء فيهما بام الكتاب وان ذهب وهمك الى الثلث فقم فصل الركعة الرابعة ولا تسجد
سجدتي السهو فان ذهب وهمك الى الاربع الى الاربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدتي السهو

ودلك

وذلك لاحتمال النقص بخلاف ما لو ذهب وهمه الى الثلث ومثله ما رواه ابو العلاء
عن ابي عبد الله ع قال ان استوى وهمه في الثلث والاربع سلم وصلى ركعتين واربع
سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهد والمراد من التقصير في التشهد
التشهد الخفيف في مقابل التحيات والصلوات المستحبة فيه وذكر السجدة بالخصوص
مع كون الركعة مركبة من الركوع والسجود اقوى شاهد مع ما بيناه من تحقق
ماهية الركعة بالركوع وعن ابي بصير قال سالته عن رجل صلى فلم يدر افي الثالثة
هو ام في الرابعة قال فما ذهب وهمه اليه ان راى انه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة
شيء سلم بينه وبين نفسه ثم صلى ركعتين يقرء فيهما بفاتحة الكتاب والمراد من الوهم
هنا الشك والمراد ان ما ذهب شكه اليه فان احتمل الرابعة كما انه متيقن بالثالثة
كما هو مقتضى الشك بين العددين سلم واما كونه بينه وبين نفسه فلعله زيادة من الراوي
وعنه ايضا انه روى فيمن لم يدر ثلثا صلى ام اربعا ان كان ذهب وهمك الى الرابعة فصل ركعتين
واربع سجدات جالسا الحديث والمراد من الوهم ايضا هو الشك بمعنى انه مع علمه بالثالثة
ان احتمل الرابعة كما هو معنى التردد بين الشيئين فالحكم كما ذكر وعن محمد بن مسلم انه روى
ان ذهب وهمك الى الثالثة فصل ركعة اي متصلة واسجد سجدتي السهو والمراد منه هنا
هو الظن كما يشهد عليه اخر الرواية وان اعتدل وهمك فانت بالخيار ان شئت صليت
ركعة من قيام والا ركعتين من جلوس وفي الرواية سقط يبين فان المتفرع على اعتدال
الوهم هو البناء على الاكثر والتسليم ثم التخيير بين ركعة من قيام وركعتين من جلوس واما
التخيير ليس متفرعا على اعتدال الوهم ابتداء من غير بيان الوظيفة في نفس العمل في احد
هذه الرواية وان ذهب وهمك مرة الى ثلاث ومرة الى اربع فتشهد وسلم وصل
ركعتين واربع سجدات وانت قاعد تقرء فيهما بام القران ومثل هذه الرواية في السقط
ما روي عن الصادق ع قال فيمن لا يدري اثلثا صلى ام اربعا ووهمه في ذلك سواء انه اذا
اعتدل الوهم في الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء صلى ركعتين
واربع سجدات وهو جالس وفي رواية عنه ع اذا اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين

وانت جالس فان الانصراف انما هو بعد التسليم لا محالة فكان الرواية انه اذا اعتدل وهمك
وهمك فسلم وانصرف وفي صحيحة اخرى عن حريز عن زرارة عن احدهما ع في حديث قال اذا
لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك
باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات اقول ظاهر
الرواية هو البناء على الاقل واضافة ركعة متصلة لكن ان كان ذلك في مقام التقية
فلا وجه لهذه التفاصيل المذكورة في مقام التقية وقد يحمل على غلبة الظن بالثلث وهو ايضا
فاسد مثل الاول فانه لا يكون حينئذ معنى لعدم نقض اليقين بالشك فان المفروض ان الثلث
محرز بالظن لا باليقين ومن هنا يعلم بطريق الجزم ان الراوي اسقط شيئا من الرواية
فكانه كان الرواية انه اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث باليقين
لكنه يحتمل الرابعة يبني على الاكثر بمعنى انه يسلم ثم يقوم يضيف الى صلوته ركعة الا
حتياط فيصح معنى عدم نقض اليقين بالشك فان المراد انه لا يجزي بمجرد احتمال
الرابعة بل يحتاط لا محالة لكونه متيقنا بالثلاث الا انه لا يتصل الركعة المشكوكة
لاحتمال الزيادة فلو اجزي باحتمال الرابعة من غير احتياط فقد نقض يقينه بالشك
فاذا احتاط فقد نقض الشك باليقين وهذا هو معنى البناء على اليقين وعدم الاعتداد
بالشك في حال من الحالات وهذا من جملة الاخبار المقررة للقاعدة الشريفة يعني
الاخذ بالاستصحاب وعدم الاخذ او احتمال المانع المعبر عنه بانه مستفاد من السنة الا
وروى عن حريز عن محمد بن مسلم قال قال انما السهو بين الثلث والاربع وفي الاثنتين
والاربع بتلك المنزلة ومن سهى فلم يدر ثلثا صلى او اربعا واعتدل شكه قال يقوم ثلاثا تم
فيتم ثم يجلس فيتشهد ويسلم ويصلي ركعتين واربع سجدات وهو جالس فان كان
اكثر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرء فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرء وسجد
سجدتين وتشهد وسلم وان كان اكثر وهمه الى الثنتين نهض وصلى ركعتين وتشهد
وسلم اقول ان الامر بالقيام والاتمام في الرواية لا يوافق الامر بركعتي الاحتياط

٧

لانه البناء على الاقل ولا على البناء على الاكثر ولعله على ارادة الشك فيما بعده انتهاء ٢ بالثالثة م
او ما بعده فيمضي في الثالثة مع ايقاع الرابعة غلط فان قوله صريح في كون الشك في ما مضى
مع انه لا معنى للامر بالقيام ح ايضا فان المفروض انه طرء عليه الشك حال القيام فلا ريب
في وقوع الخلط والاشتباه في هذه الرواية مع ان حجية الظن في الاجزاء من الركعات
المعاملة معه معاملة العلم فلا معنى للاحتياط مع كون اكثر وهمه الى الاربع واما في
الاخيرتين وليس ببعيد في الاخبار ما يدل على حجية الظن فيهما ومثل هذه الرواية
لا يصلح حجة فلا معنى كما تعال الركعتين اذا كان اكثر وهمه الى الثنتين الا ان يحمل
مع ركعتي الاحتياط ويكون في خصوص العقرة الاخيرة سقط ما يبين البناء على الا
الاكثر هذه هي الروايات الواردة في خصوص الشك بين الثلاث والاربع
واما ما ورد في الشك بين الاثنين والاربع بالخصوص فما رواه حريز عن
زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام ثنتين وقد احرز
الثنتين قال يركع بركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد
ولا شيء عليه وما روى عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل
صلى ركعتين فلا يدري ركعتين هي او اربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين
بفاتحة ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وروى مثل ذلك الحلبي وابن ابي يعفور
عن الصادق ع وروى عن ابي بصير عنه ع وعن بكير بن اعين عن الباقر ع
مثل ذلك الا ان فيها انه يسجد سجدتين بعد التسليم وهو جالس ثم يسلم بعدها
وروى عن جميل عن بعض الاصحاب عن ابي عبد الله ع قال في رجل لم يدر
اثنتين صلى ام اربعا ووهمه يذهب الى الاربع او الى الركعتين فقال يصلي ركعتين
واربع سجدات وقال ان ذهب وهمك الى ركعتين واربع وهو سواء وليس الوهم
في هذا الموضع مثله في الثلاث والاربع وهذه الرواية ايضا مضطربة غاية
الاضطراب فانه لا وجه للاحتياط عند ذهاب الوهم الى الاربع او الى الركعتين
فان معنى اعتبار الوهم عدم وجوب الاحتياط والا فلا يبقى فرق بينه وبين الشك

لوجوب الاحتياط في كل منها واضطراب الفقرة الاخيرة اظهر وكيف كان فلا ريب في وقوع
الخلط والاشتباه والزيادة والنقصان في بعض الروايات لكون اكثرها منقولة
بالمعنى فلا يخلو عن الاخلال بالترتيب ونحو ذلك والمرجع في ذلك هو الفقيه الماهر
واما ما يدل على حكم الشك بين الثنتين والثلث والاربع فما رواه ابن ابي عمير عن
بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رجل صلى فلم يدر اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا قال يقوم
فيصلي ركعتين من قيام ويسلم ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم فان كانت اربع
ركعات كانت الركعتان نافلة والا تمت الاربع وهذه هي الطائفة التي تدل على
البناء على الاكثر بالصراحة وطائفة اخرى من الاخبار قد يتوهم منها البناء على الاقل
منها ما رواه محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل لا يدري
اثلثا صلى ام اثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه
تشهدا خفيفا كما في اول الصلوة واخرها وقد يذكر في هذا الباب بعض الاخبار
الواردة في خصوص الاستصحاب كخبر اسحق بن عمار قال قال لي ابو الحسن الاول ع
اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم ومنها في قرب الاسناد
عن العلاء قال قلت لابي عبد الله ع رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على
اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فصلى ركعة بفاتحة القران ومنها الفقرة الاخيرة من
رواية زرارة السابقة من انه يتم على اليقين ويبني عليه ومنها ما رواه سهل بن
اليسع عن الرضا ع في المسئلة الرابعة انه قال يبني على يقينه اقول قد عرفت ان
البناء على اليقين في هذه الاخبار بمعنى البناء على الاكثر فان الشاك في الصور
المذكورة يبني مع يقينه في الاقل من حيث العدد المحرز من الركعات ولذا يأتي بركعة
الاحتياط ويبني على الاكثر بمعنى انه يعامل معاملة الاكثر من التسليم والخروج من الصلوة
بفصل الركعة المشكوكة فرارا من احتمال الزيادة فالبناء على الاكثر انما هو من حيث
فصل الركعة المشكوكة والبناء على الاقل عبارة عن اتيان الركعة المشكوكة وليس في
الاخبار ما يدل على وصل الركعة المشكوكة عند البناء على اليقين كي ينافي البناء على الاكثر

فليس

ص والتخيير نسب [illegible] بالوجه [illegible] في المحجة البيضاء

فليس في الاخبار ما يوهم وصل الركعة المشكوكة فالقول بالتخيير بين البناء على
الاقل والبناء على الاكثر لا وجه له ولا مستند كما عرفت وحكي عن المدقق الكاشاني انه
سمى الفصل في الاخبار بالبناء على الاكثر والوصل بالبناء على اليقين والفصل اولى
واحوط لانه مع الفصل ان ذكر بعد ذلك انه فعل كانت صلوته مع الاحتياط مشتملة على بدل
فلا يحتاج الى اعادة بخلاف ما اذا وصل وفيه ان ذلك انما نشأ مما تراءى عنده من التنافي
بين الاخبار وقد عرفت حاله مع ان هذا اصطلاح جديد لا بد ان يعلم من الخارج ولا يمكن
ان يعلم من نفس هذه الاخبار مضافا الى انه اذا كان احتمال الزيادة مخلا ولو عند الشارع
كما يدل عليه جعل تلك الكيفية فلا معنى للتخيير بين الوصل والفصل وان لم يكن مخلا
فلا معنى للفصل ح نسئل الله التوفيق والارشاد الى سواء السبيل ثم ان في هذه الطائفة
من الاخبار من الاضطراب ما لا يخفى كما في رواية محمد بن سهل فانه لا معنى للتشهد
بعد الانصراف وانما التشهد قبل الانصراف فانه انما ينصرف بالتسليم كما انه لا معنى
لقوله كما في اول الصلوة واخرها ومن هنا يظهر الخلل فيما في رواية قرب الاسناد
فان الفراغ بعد التشهد الاول لا يحصل مع الفراغ من الركعات وقد يحمل اليقين
في هذه الاخبار على ما اذا حصل بعد الشك وفساده غني عن البيان فانه لا معنى
للجواب بالبناء مع اليقين عند السؤال عن حكم الشك هذا كله مضافا الى انه ٢ لو حصل بعد الشك
لا معنى لذكر اخبار الاستصحاب في هذا الباب فان رواية اسحق بن عمار انما
وردت في الاستصحاب ولا ربط له بالشك في ركعات الصلوة فان البناء على الاكثر
حكم ورد على خلاف القاعدة فاخبار الاستصحاب اجنبية عن هذا الباب
فلا تعارض بينها وبين اخبار الباب والاولى لا ضعفا من واحدة منها بالذكر
بل لا بد ان يذكر جميع ما ورد في الاستصحاب ثم اعلم ان الشك بين الثنتين و
الثلث والاربع مركب من الشكين الشك بين الثنتين والثلث والشك
بين الثنتين والاربع وحكمه بعينه حكم البسائط لانه لا يعقل اختلاف الحكم
عند اجتماع الشكين فلو لم يكن نص خاص هيهنا لحكمنا بالحكم المذكور من

وجوب الاحتياط بركعتين من قيام وركعة من قيام او ركعتين من جلوس
اما وجوب الركعتين من قيام لاحتمال كون صلوته اثنتين فيكون هاتان تمام
الاربع كما في الشك بين الثنتين والاربع واما التخيير بين ركعة من قيام
وركعتين من جلوس فلوروده في الشك بين الثلث والاربع ولا خصوصية
للمورد بل المدار الى احتمال الفائت فان احتمل كونه ركعة فيتخير بين ركعة
من قيام وركعتين من جلوس فان الركعتين من جلوس تعادل ركعة
من قيام الا انه لكونه هيئة البدل في نظر الشارع كان الافضل هو الركعتين من جلوس
ولا يجزي ركعة من قيام وركعتان من جلوس عن الركعتين من قيام فان المعلوم
من الشرع انما هو تنزيل الركعتين من قيام منزلة الفائت اذا احتمل كونه ركعتين
واما التخيير بين ركعتين من قيام وركعة من قيام وركعتين من جلوس فالنص
الوارد في الباب خال من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمتيقن وهو الركعتان من قيام
كما في الشك بين الثنتين والاربع وجواز الجلوس ابتداء في النافلة لا يلزم
التخيير المذكور والا لزم ان يلتزم باجزاء الركعتين من جلوس من الركعتين من قيام
من دون ركعة من قيام لثبوت التخيير في النافلة ابتداء بين القيام والجلوس فما ص فيكون هذه تمام ما
الالتزام به الا خروج من طريقة الدين فظهر مما ذكرناه فساد القول بالاكتفاء صلى على كلا التقديرين
بركعة من قيام وركعتين من جلوس كما حكي عن ابن بابويه وابن الجنيد ومن
المذكور ان ذلك مرتفع من حيث الاخبار فانها تنفيان انه اذا كان الفائت ركعتين
فيجزي باصليهما اذ الكل ركعة الا ان النقل والاخبار بل نصه وقد عرفت
ان المرجع هنا هو الشرع فلا وجه للتفقه بحسب الاعتبار مع ان تسليم الحكم في الكل..
يكفي في المقام كما انه ظهر فساد تعيين الجلوس في الركعتين كما عن بعض او تعيين
القيام كما عن بعض اخر فان من البديهي انه لا يلزم في الحكم الواحد ان يرد
نص خاص في كل مورد مورد ثم انه لا يجب الترتيب بين ركعة القيام وركعتي
المشكوك في ولا دلالة في لفظة ثم على ذلك كما يتوهم وقد تبين مما ذكرناه ايضا الواردة في الرواية

انه

انه لا يجوز له ان يصلي ست ركعات جالسا او اربع ركعات كذلك وركعة قائما او ركعتين جالسا
وركعة قائما لعدم جواز الجلوس في بعض ما يظهر من الكلام فيما اذا تعلق الشك بركعات
الفريضة واما اذا تعلق بالزيادة فح اما ان يقع الشك بعد السجدتين او في الركوع
او القيام فان وقع بعد السجدتين فلا اشكال في انه يدفع احتمال الزيادة بالاصل سواء
كان الشك بين الاثنين والخمس او الثلث والخمس او الاربع والخمس فيحكم بالصحة في الاولين
لكن مع الاحتياط دون في الثالث وسواء كان احتمال الزيادة في الخامسة او السادسة
فما زاد لك نعم اذا وقع بين الواحد والخمس فلا اشكال في البطلان كما لو وقع بين الواحد
والاربع لعدم العلاج ح كون اصالة عدم الزيادة انما يجري اذا كان الشك فيما مضى واما
فيما ياتي فلا يجري بحيث يترتب عليه جميع الاثار حتى وصل الركعة المشكوكة لمنع الشارع
من احتمال الزيادة الاخبارية العالية ولذا حكم في الصور الاربعة المذكورة بالبناء على
الاكثر وعدم وصل الركعة المشكوكة لاحتمال كون ما ياتي به زيادة واما اذا وقع في الركوع
او القيام فيستفيد انه ح والحاصل ان اجراء اصل عدم الزيادة بعد السجدتين مما لا ريب فيه
وليس في الاخبار ما يدل على خلافه بل البناء على الاكثر عين العمل بالاصل فان الاقل
هو المتيقن والاكثر مشكوك فيه في مورد الشك فلا يزيد في صلوته احتياطا
ويأتي بالركعة المفصولة لاصالة عدم الاكثر وليس هذا الا اتباع الاصل والتصرف
الواقع من الشارع في المقام انما هو في فصل الركعة المشكوكة ولو كان البناء على الاكثر
حكما مخالفا للاصل لما كان معنى للاحتياط فان معناه ح تنزيل المشكوك منزلة المتيقن
فلا معنى ح لايجاب الاحتياط وقد يقال ان اصالة العدم لا يجري هنا فان الاشتغال
اليقيني يحتاج الى الفراغ اليقيني ومع الشك لا يعلم المكلف الفراغ فيعارض اصالة
عدم الزيادة باصالة بقاء الاشتغال وفيه انه بعد كون الاصل يقتضي الاعتبار
لا يبقى شك في الاشتغال فانه مسبب عن الشك الاول فبعد اجراء الاصل فيه يرتفع الشك
الثاني مع انه لا فرق بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد فانه يلزم مع ما ذكر ان
لا يحكم ببراءة الذمة في مستصحب الطهارة فانه لا يعلم المكلف مع الشك بالفراغ فيعارض

اصالة الطهارة بمقلها مع ان جريان هذا الاصل في الشك في الاركان مع بقاء المحل فالان فيه
كالوشك في الجلوس هل سجد او لا او بعد الركوع هل كان قد ركع قبله او لا والعجب من
استشهاد القائل لقوله بخبر زرارة المتقدم المشتمل على عدم نقض اليقين بالشك في حال
من الحالات فان اليقين بالبراءة انما يحصل بركعة الاحتياط فلا يجوز نقض ذلك بالاجزاء
بمجرد احتمال الرابعة وقد عرفت ان الخبر من الاخبار المقررة للاستصحاب فان الاحتياط
لم يكن الا اثر الاصل ولذلك فلا يضيف للاحتياط بعد كون البناء مع الاكثر حكما نقيضا باحرنا
ولكن ذلك ناش من عدم الخبرة في الاصول وبالجملة فرق بين البناء على الاقل و
تحصيل اليقين ولا يمكن ارادة احدهما من الاخر ومن البديهي في حد القائل ان عدم
نقض اليقين بالشك عبارة عن العمل بالاصل في سائر الاخبار ولا يتغير معناه باختلاف الموارد
ومن الغريب وقوع ذلك من بعض الاساطين من المتقدمين مع ان الامر بالبناء
على اليقين ورد في الشك بين الاربع والخمس بعد الفراغ من الركعة ولا معنى لتحصيل
اليقين بالاحتياط والبناء مع اليقين فيه الى صحة الصلوة بدون الاحتياط فليس
في الاخبار ما يدل على خلاف الاصل وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله ما يقرب العمل بالقاعدة ا
الشريفة قال صلى الله عليه وآله اذا شك احدكم في صلوته فلم يدر صلى خمسا او اربعا فليطرح الشك وليبن
على اليقين ثم يسجد سجدتين والبناء على اليقين هنا ليس الا العمل بالاصل
وقد روى مثل ذلك عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت لا تدري
اربعا صليت او خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما ومثله خبر
ابي بصير ومن عبيد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر اربعا صليت
او خمسا ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد
فيهما تشهدا خفيفا وكل ذلك تقريب للقاعدة الشريفة التي لو اثبت الاخبار مع التعويل
عليها وليس في الباب حكم تعبدي يختص بمورد دون مورد بل البناء على الاكثر
من حيث فصل الركعة المشكوكة هو التعبدي في هذا الباب وهو اصل واحد فتأمل

لقوله

لقوله الا اجمع لك السهو كله في كلمتين الحديث والباقي فرع ذلك الاصل ولو لم
يرد نص خاص في الصورة المنصوصة لحكمنا بالبناء على الاكثر بمقتضى هذا الاصل لان
لكل مورد حكم يختص به كما يتوهم فاذا شك في ركعات الفريضة يبني على الاكثر فيعلم انه
سلم في محل الشك ويحتاط بما يحتمل نقصه واذا تعلق الشك بالزيادة سواء كانت
خامسة او سادسة او غيرها يدفع احتمال الزيادة بالاصل ويسلم ويسجد سجدتي السهو
لاحتمال الزيادة هذا اذا لم يحتمل النقيصة وان احتملها ايضا فح اما يتردد امره بين ا
الزيادة والنقيصة كالو شك بين الاثنين والخمس او الثلث والخمس او يحتمل معها
التمام ايضا بان شك بين الاثنين والاربع والخمس او الثلث والاربع والخمس
او المركب منها فكلما احتمل التمام يبني عليه لاندفاع الزيادة بالاصل ثم يحتاط بما يحتمل
نقصه وان تردد الامر بين الزيادة والنقيصة بان لم يحتمل التمام اصلا كما في الصورتين
الاوليين فيسلم في مورد الشك ويدفع الزيادة ويحتاط ايضا بما هو ظن النقص ولا يتأتى
انا نقول ح بوقوع التشهد والسلام في غير محله للعلم بان ما مع ثلث او خمس او اثنين او خمس
فلا معنى للحكم بالصحة ح لانا نقول انه مع تقدير كونه خمسا فالسلام وقع لبطلان العمل بالزيادة
الزيادة وانما الحرمة مع تقدير النقص فالامر ح دائر بين كون السلام حراما او نعدا
فيكون الشك بالنسبة الى الحرمة شكا بدويا يدفع بالاصل نعم لو كان السلام حراما
مع كلا التقديرين فلا معنى ح للحرمة مع تقدير واحد اعني احتمال النقص ولا يتغير
ذلك كما في الشك بين الثلث والاربع للعلم بحرمة السلام مع تقدير النقص هذا كله
اذا وقع الشك بعد الفراغ من الركعة وكان الشك فيما بعضي هذه الصورة كلها
صحيحة واما اذا وقع الشك في الركوع او في السجدة الاولى فالعمل ح بالحكم الا محالة
لدوران الامر بين المحذورين فاذا شك في الركوع بين الرابعة والخامسة فان
اتم يحتمل ان يكون ما اتى به زيادة في العمل وان قطع يحتمل النقصان فلا تصح ح
للصحة وفي التذكرة لو شك بعد الركوع بين الرابعة والخامسة بطلت صلوته
انه مع الاتمام بالاتمام يحتمل الزيادة المبطلة ومعه يحتمل النقصان المبطل واما

نقض الصلوة لوصحت قطعا مع احد التقديرين كالو شك بين الثلث والاربع بعد رفع
رأسه من الركوع وهذا صحيح مع كلا التقديرين فانه يسلم بعد السجود ويحتاط بركعتين من
جلوس فلا نقص ولا زيادة في العمل اصلا بخلاف ما اذا شك في الركوع فان الاتيان بالسجدتين
ح ممنوع للمنع من اتيان ما يحتمل ان يزيد به في عمله وهذا هو الوجه في البناء مع الاكثر في
ركعات الفريضة فان وصل الركعة المشكوكة يحتمل ان يكون زيادة في العمل وللمنع انسلخ
من الزيادة الاختيارية ولذا حكم بالبناء مع الاكثر الذي مرجعه الى المنع من احتمال الزيادة
العلانية ودعوى ان المنع انما هو في زيادة تمام الركعة اختيارا وما نحن فيه ملحوق من
الزيادة الغير الغير الركعة كما في الركوع والعدية كما في السجدتين واحتمال الزيادة فيها يدفع بالاصل
كما في الشك في الاركان في محلها وليس في الاخبار ما يدل مع الفساد الاصل في مثل ذلك
ممنوعة فان المستفاد من الاخبار انما هو المنع من اتيان ما يحقق زيادة الركعة في الصلوة
والسجود ايضا مما يحقق زيادة الركعة فانه اذا رفع البدن من السجود لم يكن زاد في
الصلوة ركعة وانما زاد معظم الاركان واحتمال زيادته اذا شك في المحل لم يكن ممنوعا
فالممنوع انما هو زيادة الركعة وهي انما تتحقق بالسجود فهو لكونه متمما للركعة
المحتملة للزيادة ممنوع لا يجري فيه الاصل والعجب من بعض الاساطين نور الله
مرقده حيث حكم ح بالصحة لاصالة عدم الزيادة غفلة عن القاعدة في المقام مع انها ليست
مما يخفى على احد فالحق ما حققه ابقاه الله لانه لا يخفى والحاصل ليس في المقام حكم
تعبدي يختص بمورد النص ويكون مخالفا للاصل فالحكم بالبطلان فيما لم يرد
فيه نص وان رجع بالاخرة الى الصور المنصوصة بل يرى الفساد فالنسب الى
ابن ابي عقيل من تعميم الحكم الى غير الصور المنصوصة في غاية المتانة وتوهم انه لا
مستند له بعد بطلان القياس ناش من عدم الخبرة في الفقه فلا معنى لكون الاصل
في غيرها هو الفساد ويشهد على ما ذكرناه ما رواه حمزة بن حمران عن الصادق عليه السلام
ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها فانه لو اختص الحيلة بالمنصوص
لمنصوص فلا وجه لاختصاص الفقيه بهذا الحكم لان العوام ايضا يحتالون فيها فالغرض

ان

ان الفقيه بالاتيان الى الرباعية بحيث لا يعيد صلوته ولا يحكم فيها بالبطلان الا فيما لم يجر
فيه الحيلة والتدبير ولقد ورد فيها امر بالاعادة بعد قول السائل او ما ملكت لا يعيد الصلوة
فقيه انه انما ذلك بين الثلث والاربع والمراد ان عدم الاعادة انما هو في الرباعية بعد
اختصاص ذلك بالشك بين الثلث والاربع لشيوعه في الشك بين الاثنين والثلث
او الاربع ايضا وتخصيص الثلث والاربع بالذكر مجرد تمثيل للتنبيه على اصل الحكم ثم ان
قوله في الخبر المتقدم ام نقصت ام زدت المراد من الزيادة هو الاعم من زيادة الركعة
او الركن او غيرها فاحتمال الزيادة يجبر بالمرغمتين وهذا ايضا يدل على عدم اختصاص
الحكم بالخامسة والمراد من النقيصة المحتملة غير الركعة فان احتمالها يوجب الاحتياط
لا المرغمتين كما في الرواية يعني الرواية الدالة ان احتمل النقيصة في غير الركعة او الزيادة
مطلقا يسجد سجدتي السهو يعني انه لم يدر نقص ام لا زاد ام لا وانه زاد شيئا او لا فاحتمال
النقيصة في الركعة ليس مثل احتمال زيادتها لكونها موجبة للاحتياط كما في
الخبر مضمر ابي اسامة ان كان لا يدري زاد ام نقص فليكبر وهو جالس ثم يركع
ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد في اخر صلوته وفيه ان المراد هو ا
الزيادة والنقيصة المعلومتان اللتان يسجد للسهو لهما يعني انه يعلم بوجود الخلل
الموجب للمرغمتين لكنه لا يعلم انه الزيادة او النقيصة وفيه ان العلم باحد الامرين
ان كان في الركن موجب للبطلان لا محالة وان كان في غيره وهو انما يكون محل
له تدارك ولا سجدة السهو فلا اثر له يقينا فان العلم بزيادة الفاتحة او نقصها لا
اثر له واما ان يكون مما يوجب لها مثل التشهد والسجدة الواحدة فالعلم بانه اما زاد
سجدة او نقص فلا اثر له ايضا فانهما انما يوجبان لذلك اذا علم احدهما بالتعيين
واما مجرد العلم باحد الامرين فلا يوجب شيئا لانه لم يعلم بانه حصل في صلوته ما يوجب
المرغمتين مع تقدير العلم به فقد تحصل مما ذكرناه انه كلما وقع الشك بين الاربع
والخمس فالصلوة صحيحة الا اذا وقع في الركوع او في السجدة الاولى فيبطل ح
وكذلك الثلث والخمس والاثنين والخمس والاثنين والاربع والخمس و

الاثنين والثلث والخمس والثلث والاربع والخمس ملحق للصورة باطلة الذي في الركوع
والسجدة الاولى نعم اذا تعلق الشك بالاثنين لا بما من احواله الركعتين في البسيط و
المركب فانه اذا وقع في القيام يرجع الشك الى ما بين الواحدة والزيادة من ركعات الفرض
ولا علاج له قال الشهيد في الالفية بعد ذكر الصور الاربعة المنصوصة الخامس الشك
بين الاثنين والخمس السادس الشك بين الثلث والخمس بعد الركوع او بعد السجود
السابع الشك بين الاثنين والثلاث والخمس الثامن الشك بين الاثنين والاربع
والخمس ففي هذه الاربعة وجه بالبناء على الاقل ووجه بالبطلان في الثلاثة الاول احتياطا
والبناء في الثامن على الاربع والاحتياط بركعتين قائما وسجود السهو التاسع الشك بين
الاثنين والثلث والاربع والخمس وحكمه حكم الثامن ويزيد في الاحتياط العاشر الشك
بين الاربع والخمس بعد السجود موجب للمرغمتين كما مر وقبل الركوع يكون شكا بين
الثلث والاربع وبعد الركوع فيه قول بالبطلان والاصح الحاقه بالاول فيجب الاتمام و
المرغمتان الحادي عشر الشك بين الثلث والاربع والخمس وفيه وجه بالبناء على الاقل
واخر بالبناء على الاربع والاحتياط بركعة قائما والمرغمتين الثاني عشر ان يتعلق الشك
بالسادسة وفيه وجه بالبطلان واخر بالبناء على الاقل او يجعل حكمه كالخمس انتهى اقول
قوله بعد الركوع او بعد السجود الظاهر انه قيد للصورتين الاوليين والا فلا وجه لذكره
في الاولى والاولى التفصيل في هذه الصور فان الاخير بالحق والا فلا وجه للحقه اصلا كما عرفت
واما البناء على الاقل وصل الركعة المشكوكة في الصور الاربعة فواضح الفساد
لما عرفت من المنع من اتيان ما يحتمل الزيادة ولو احتمل وقوع الزيادة القهرية
التي بها يبطل الصلوة في الواقع كما في الشك بين الثلاث والخمس فانه وان
احتمل الزيادة لكنه لا يجوز ايضا وصل الركعة المشكوكة كما في الثنائية والثلاثية
اذ الشك بين الاثنين والثلاث في الركوع او في السجدة الاولى في البطلان
الثلاثة الاول احتياطا اوضح فسادا قوله والاصح الخ وقد عرفت فساد
ذلك للدوران الامر بين المحذورين كما نبه عليه ايده الله فتأمل [illegible]

ولو ظن احد طرفي ما شك فيه بني على ظنه ولا يجب الاحتياط ولا سجود السهو
وهذا ثابت في الاخيرتين من الرباعية وفي ثالثة المغرب بالاتفاق ويدل عليه الاخبار
الكثيرة منها ما رواه عبد الرحمن وابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا لم تدر
ثلثا صليت او اربعا ووقع رأيك على الثلث فابن على الثلث وان وقع رأيك على
الاربع فسلم وانصرف الحديث ومنها اذا كنت لم تدر كم صليت ولم يقع وهمك على شيء
فاعد الصلوة وهذا وان لم يدل في نفسه على شيء الا انه يتم دلالته بانضمام الاخبار
الاخر والمراد من اعادة الصلوة الاعادة من اولها فيحرم بتكبيرة جديدة بعد كونه
مستيقنا شيء من الركعات فيحتمل ان يصلي واحدة او الاربع او لا يصلي اصلا فلا مناص
من الاعادة والمراد من الوهم في هذه الاخبار ادنى مراتب الظن ومن هنا يعلم انه
الاكتفاء بمطلق الظن قويا كان او ضعيفا حاصلا من اول الامر او بعد التروي
ومن اي سبب حصل وقد عبر اكثر الفقهاء عن هذا المعنى بغلبة الظن على احد طرفي
ما شك فيه ومقصودهم هو ما ذكرناه ويدل على الاكتفاء بالظن في ثالثة المغرب
الاخبار المتقدمة المروية عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ومحصلها ان الذي فرض الله
على العباد كان عشر ركعات ففيهن القراءة وليس فيهن وهم وزاد النبي صلى الله عليه وآله سبعا
فيهن الوهم وليس فيهن قراءة فان شك في الاولتين اعاد حتى يحفظ ويكون على
يقين وقد ذكرنا ان المراد من الوهم هو الظن وتفسيره بالسهو من العقد ومن
ملتبس نفسه ثم انه لا بد ان يعلم ان العمل بالظن في المقام هل هو لاعتباره واتصافه
بصفة الحجية او للاكتفاء بالظن في مرحلة الامتثال عن الامتثال العلمي الواجب
بالذات فانهما امران متباينان لا ربط لاحدهما بالاخر فان الاكتفاء بالا
متثال الظني مع التمكن من تحصيل العلم ليس الا كالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي
فكما ان الاكتفاء بالاحتمال ليس من الحجية في شيء كما لو اكتفى به عند اشتباه
القبلة او في الشبهة الوجوبية او التحريمية بان يجوز الاتيان والارتكاب باحد طرفي
الشبهة لعدم وجوب الموافقة القطعية بل انما يحرم المخالفة القطعية وكذا

لو اكتفى بالظن في هذه الموارد فانه ايضا ليس لاعتبار الظن بل انما هو اكتفاء با
لامتثال الظني كالاحتمالي مع التمكن من تحصيل العلم وذلك قد يكون لعدم الاهتمام بحفظ
الواقع او للتوسعة على المكلف مع الاهتمام او لحكمة اخرى وقد يتنجز الواقع بالظن بل
بالاحتمال كما اذا رأى شبحا واحتمل كونه نفسا محترمة فلا يجوز له التعرض لذلك فانه
لكثرة الاهتمام بحفظ النفوس بحيث ان الواقع يتنجز على كل حال فتنجز الواقع ح
وعدم جريان الاصل ليس لحجية الاحتمال بعد حصولها بل المنجز للواقع انما هو
الاهتمام به بحيث لا يتفاوت فيه العلم والجهل فالظن ح مثل الاحتمال يكتفي به
في تنجز الواقع وليس ذلك من اعتبار الظن في شيء بل الواقع لشدة الاهتمام به
يتنجز حتى بالظن بل الاحتمال وبالجملة ان الاكتفاء بالظن في المقام لا ريب فيه
واما اتصافه بصفة الحجية فلا دليل عليه بل الاخبار صريحة في الاكتفاء بالامتثال الظني
في الاخيرتين والثالثة من المغرب لعدم شدة الاهتمام بها كما في الثنائية والاوليين من
الرباعية لكونها ملحقة باصل الفرض فانه قد علم من الاخبار ان ما فرض الله عشر ركعات
والحق النبي صلى الله عليه وآله بها سبعا فلو شك في العشر يعيد الصلوة حتى يحفظ ويكون على يقين فيجب
فيها الامتثال العلمي لا محالة والحق الثلاثية بالثنائية في احكام الشك فالاعادة فيها من
اول الصلوة كما صرح به في بعض الاخبار وفي الاخيرتين من الرباعية فعيل الركعة
المشكوكة ولو شك في السبع الباقي فيبني على ما ظنه فاعتبار الظن في السبع في مقابل اعتبار
اليقين في العشر صريح في الاكتفاء بالامتثال الظني وعدم ايجاب الامتثال العلمي
كما في الثنائية والاوليين من الرباعية ومن الواضح المعلوم ان الاكتفاء بالظن غير
الحجية بل هو مثل الاكتفاء بالاحتمال كما ان البناء على الاكثر اكتفاء بالامتثال الاحتمالي
من جهة ويشهد على ما ذكرناه ترتب مراتب الامتثال فان الاخذ بالظن عند تعذر
العلم او الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية عند تردد الحكم بين الوجوب والحرمة لا يتأمل
احد في عدم كون ذلك من الحجية فكان ذلك غير الحجية كما لو اكتفى الشارع بالظن
او الاحتمال في مورد من الموارد فان المراد بالبناء على الظن في المقام مجرد اكتفاء

به في مقام العمل فينحصر بموارد الاكتفاء ولا يتعدى عنه فلا يبطل العمل بظن الخامسة او السادسة
نعم لو ثبت الحجية يكون كالعلم ولا يختص بمورد دون مورد فيبطل بظن الخامسة بل نقول
انه لا يعقل الحجية في الظن فانه لا معنى لها في الظن الا تنزيله منزلة العلم وجعله ثبوتا
تنزيليا كما ان العلم ثبوت تحقيقي ولا معنى للحجية في العلم فضلا عما نزل منزلته فان
معناها الوسطية في الاثبات والوسط ما يلزم من العلم به العلم بالنتيجة والعلم ليس
كما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فانه نفس الثبوت والوصول الى الواقع وعين انكشاف الواقع
عين تنجزه وانقطاع عذر المكلف فليس هنا ما يكون العلم وسطا لاثباته نعم بالعلم يحتج
العالم او يحتج عليه لا انه وليس ذلك ايضا بمعنى الوسطية بل انما ذلك الزام للمكلف بعلمه
نظير ان الحجية في الظن غير معقولة مع ان جعل الظن حجة عبارة عن كونه علما جعليا فلا يكون
بينهما فرق الا ان العلم ثبوت تحقيقي والظن ثبوت جعلي فكما ان العلم وصول الى الواقع
دائما فلا بد ان يكون الظن ايضا كذلك فان هذا معنى كونه علما بالجعل مع ان الظن قد لا يصل الى
الواقع بالضرورة فيعذر المكلف وهذا مناف للعلمية الجعلية فان معنى جعله علما ان يكون
نفس ثبوت الواقع بالجعل كما ان العلم كذلك بالذات وهذا ايضا اقوى دليل على عدم
حجية الظن غاية الامر ان يكون مثل القطع الاعم من العلم والجهل المركب وعدم حجية القطع
بهذا المعنى مما لا ريب فيه والا لزم ان يكون الجهل حجة وايضا جعل الظن حجة عبارة
عن اعطاء هذه الصفة النفسانية صفة الحجية بمعنى انه كلما حصل تلك الصفة يجب
مقتضاها فلا وجه لتخصيصها بالصلوة واعتباره في مورد دون مورد وهذا مقتضى كونه
علما جعليا فكما انه لا معنى لاعتبار العلم في مورد دون مورد كذلك ما نزل منزلته ولا فرق
بين الظن والدليل الغير العلمي فاذا انزل ذلك منزلة الدليل العلمي كما في الخبر الواحد
مع تعلق الحجية لا يفرق بين الموارد ويثبت به القصص كما يثبت به الاحكام وسائر
الموضوعات بل يثبت به معنى اللغة فلا بد ان يكون الظن ايضا كذلك وهو مما لا يلتزم به الفقهاء
وبالجملة انه لا معنى لوسطية الظن ~~ثم تمكن ذلك في الدليل الغير العلمي~~ اصلا الا انه لا بد
من حجيته في المقام اعتبار الاسباب المفيدة للظن اي سبب كان فلا معنى لانه

فان السبب الغير المعتبر لا ينفي الاعتبار وجعله شيئا بصفة الحجية فلا بد ان يكون الكشف
بالامارة الظنية لعدم اعتبار سبب خاص في حصول الظن في المقام اقوى شاهد على الطريقية
بعد عدم تعقل الموضوعية في نفس الظن بل لو اعتبر الظن من سبب خاص وشخص خاص وفي
مورد خاص لا يكون ذلك من الحجية ايضا كما عرفت وانما يكون ذلك تعبدا لا لمرآتية الظن
في الاكتفاء به فعلى النفي غاية الوضوح ان اعتبار الظن في الاحكام ليس الا لمجرد الاكتفاء بالكشف
الظني لعدم شدة الاهتمام بالتبع الملحوظ بالعسر الذي هو اصل الغرض وليس جعل الظن
وسطا في الاثبات والالزام ان يعتبر في الاولين والثانية والاخبار من الحجية في عدم اعتبار
منها الحاصل كما القصد شيء بصفة الوسطية والطريقية فالتفصيل بين الموارد غلط
لا وجه له كما زعم ذلك في الخبر الواحد ولذا لا يتأمل احد في عدم اختصاصه بالاحكام ولا
يفرقون بينها وبين الموضوعات بل سائر اللغات فان معنى الوسط المجعول تنزيله منزلة
الوسط بالذات وترتيب جميع احكامه على المجعول ومنها عدم اختصاص وسطيته بمورد
خاص فيكون المجعول ايضا كذلك لكنه يظهر بعد التأمل عدم الحجية في جزء العلل ايضا فان
البينة هو الخبر الواحد الذي اعتبر فيه التعدد وهذا لا يخرجه عن كونه جزءا واحدا والتفصيل في
البينة باعتبار العدلين في مورد ورجل وامرأتين في اخر واربعة رجال في مقام الشهادة
بالزنا ينافي الحجية فانه اذا انكشف من العدل بالطريقية فلا وجه للتفكيك فيظهر ان البينة
لم تؤخذ من وجه الطريقية بل اعتبرت فيه لا اعتبار مع العلم بالخلاف وانما لها جهة موضوعية في
احكام القضاء بمعنى ان العمل بقول البينة وظيفة والعقيدة وان لم يكن حكما والقضاء لا ظاهريا
لعدم انعقاد الوظيفة في الحكم الواقعي او الظاهري بل قد يكون عن حاكم القضاء التامة
لحق المنذر احيانا مع علمها وعلم القاضي بمخالفته للواقع ومثله الاقرار بالعين لا الف
فان الجميع نافذ مع العلم بكونها لواحد لا غير وهكذا التقية والعمل بفتوى المفتي فان الافطار
في شهر رمضان للتقية لا حكم ظاهري للعلم بوجوب الصيام في شهر رمضان وفي نفس الامر ولا حكم
واقعي حتى يحرم الصيام في الواقع للتقية وانما ذلك وظيفة له في الواقع والتعبير عن ذلك
بالواقع الثانوي ان كان مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه نعم قد يكون التقية حكما ظاهريا كما اذا حكم

والبينة ... عموم ولا اطلاق حتى يتمسك به

الامام

الامام من ثبت على وجه التقية فانه يكون ذلك حكما ظاهريا للمتشخص واما الفتوى فمن المعلوم
انه لا حكم ظاهري للعامي ولا واقعي فان المستنبط اذا تصدى لفهم الواقع فاما ان يكون
عالما بالحكم الواقعي او لا فيرجع الى الاصول العملية المقررة للجاهل بالحكم الواقعي فيتبع الاصول
احكاما ظاهرية له واما العامي فمعزول عن الاستنباط وسلوك اصلا فليس له طريق الى الحكم
الواقعي والظاهري فانهما محصلان للمستنبط بل انما وظيفته العمل بفتوى المفتي ومنع التقليد
الغير الا عن الاستنباط واستنابة الغير في ذلك يقال فلانه اي جعل طوق الاستنباط
على عاتق الغير فالمقلد دائما باخذ اعتقاد المفتي وعليه حمل في تمييز موارد البراءة والاحتياط
والتخيير فان لبعض الاصول موضوعه خفاء الواقع في نفسه وعدم تقييده كما في اصالة البراءة
فان مداركه قبح العقاب بلا بيان والاطلاع بالبيان وظيفة العالم وهذا هو الوجه في
وجوب الفحص في الشبهات الحكمية دون الموضوعية فان موضوع الاصل
فيها جاهلية الشخص وان كان الواقع متبينا في حد نفسه ولا فرق فيها بين العالم والعامي
في اجراء الاصل ولذا لا اشكال في انعقاد النكاح وان لم يعلم عدم زوجية المرأة لآخر
فان مدرك الاصل هنا عدم نقض اليقين بالشك وبالجملة فهذه وظائف مقررة
للمكلف في نفس الامر مع انها لا احكام واقعية ولا ظاهرية والوظيفة ليست منحصرة
فيها كما تقدم والبينة ايضا من هذا القبيل لا انه طريق لحصول الى الواقع وقد ظهر مما
ذكرنا من ان مرجع حجية الفتوى الى التصويب لاعتقاده والغير بالغاء احتمال الا
الاشتباه والخطاء ان ادلة حجية خبر الواحد لا تشمل مع مثل الفتوى والاجماع
المنقول فان نقل الاجماع مثلا اخبار عن الواقع في اعلام ارباب الفتيا الا ان اخباره عن
الحدس لا عن الحس وكذا الفتوى فانه ايضا اخبار عن الحدس فان نفي حجيته الخبر
عبارة عن تتميم جهة الامارية والكشف عن الواقع فان الخبر في نفسه ناظر الى الواقع
لكنه يحتمل ان يطابقه او يخالفه والشارع يجعله بمنزلة المطابق فان احتمال الخطاء
في الحس ملغى في نفسه واحتمال التعمد في الكذب ملغى بالغاء الشارع ثم مرجع حجية
الخبر الى الغاء احتمال التعمد في الكذاب فعلى هذا لا يشمل مثل الاجماع المنقول

لعدم احتمال الكذب هنا قطعا فانه كان مرجع الحجية الى الغاء احتمال الاشتباه والخطاء
في النقل فمرجع ذلك الى التصويب المخبر في اعتقاده ونقله في مقام تحمل مثل الفتوى
والاجماع المنقول فيكون الفتوى جزءا من الحدس ويجب اتباعه على العامي والمجتهد بعد
الفرق بينه وبين رواية زرارة ومحمد بن مسلم من غير فرق بين الحي والميت والاعلمية وغيرها
وقد ذلك حتى من البيان فقد ظهر مما ذكرناه ان اطلاق الحجة على مثل الفتوى
والبينة كاطلاقها على الاصل اي بمعنى الوظيفة وليس المراد الوسطية لاثبات
الواقع ضرورة ان الفتوى لا ربط له بالواقع بوجه من الوجوه لا بالعلية ولا بالمعلولية
ولا بكونهما معلولي علة ثالثة فلا يوجب العلم بالواقع ولا الظن وكذا الشهادة البينة
لعدم العلقة بينها وبين الواقع ومن هنا تبين ان اطلاق الحجة على السنة والكتاب
ايضا بمعنى اخر بمعنى كونهما واجب الاخذ لا انهما دليل على الواقع فان الدليل ما يوجب
العلم به العلم بشيء اخر ولا يكون ذلك الا لاجل العلاقة بين وجود الامرين ~~العلة والمعلول~~
الامرين فان ترتب وجود احدهما على وجود الاخر هو المنشأ للزوم العلم باحدهما
العلم بالاخر والا اذا كان وجود احد الشيئين اجنبيا عن الاخر فلا يمكن حصول
العلم من احدهما بالاخر وتلك العلاقة علية احدهما للاخر ~~وتلك العلاقة~~ مفقودة
في السنة والكتاب فان قول المعصوم ع لا علة للواقع ولا معلول له ولا معلول
علة ثالثة وانما هو مطابق للواقع لا محالة وذلك من المقارنات الاتفاقية فلا يستدل
بقوله على الواقع بقول المعصوم وان كان يلزم من العلم به العلم بالواقع لكن العلم
الواقع ليس علما جديدا مغايرا للعلم بالتوافق فانا نعلم جزما بان قوله مطابق للواقع
وان النسبة بينهما هو التوافق فاذا علم احد المتوافقين علم تحقق النسبة وكون المورد
مصداقا لها وليس ذلك الا انطباق الكلي مع المصداق فالمتوافقان لهما جامع اتحدا
فيه وهو التوافق فاذا علم احد الطرفين علم تحقق النسبة المعلومة في العلم بالاخر
ليس الا العلم السابق بالنسبة بينهما وهكذا الحال في المتضايفين فان العلم باحدهما يوجب
العلم بالاخر مع عدم الدلالة بالضرورة الا ان العلم بالاخر ليس علما مغايرا للعلم السابق

فان

فان نسبة التضايف بين المتضايفين معلومة من المعلوم ايضا ان الابوة متشخص عين بنوة
الاخر فانه اعلم باحد المتضايفين بالانطباق النسبة المرتبطة بينهما علم جديد من هذا القبيل
المتوازيان فانه اذا علم بوجود احدهما علم بالتساوي فالعلم بوجود الاخر ليس امرا وراء
العلم بالتساوي وهكذا الحال في كل متساويين وهذا بخلاف العلة والمعلول فان وجود
المعلول ناشئ من وجود العلة فالعلم من احدهما بالاخر علم جديد مغاير للعلم الاول وليس
بينهما جامع وتوهم ان الجامع بينهما هو التلازم فالعلم بالمعلول ايضا ليس امرا اخر وعلما جديدا
فانه اذا علم بتحقق احد المتلازمين علم بالتلازم وهو عين العلم بالمعلول مثلا فاسد بمنشأ
ان كل التصور فان التلازم ليس جامعا بينهما فان التلازم عبارة اخرى عن التعاقب
والتباين وهو عدم النسبة فلا نسبة جامعة بين المتباينين فالعلم من احدهما بالاخر علم
جديد لا محالة وبالجملة فقد تحصل مما ذكرنا كله ان اعتبار الظن في الاحكام ليس من
الرابطية لمجرد الاكتفاء بالامتثال الظني لعدم تعقل الحجية في الظن ومع تعقل ذلك لتسليم
الاصل عدم الحجية فانها جهة زائدة على الاكتفاء واما اختصاص ذلك بالاخبار فلا
فلا يرتفع من مراجعة الاخبار باقتران البيان في غير الاخبار ومن الله التوفيق والله
مع سلامة الاولين سلمت الصلوة في الكواهر بعد نقل عبارة المقنعة انه لو غلب
على ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى على الظن ان مراد المصنف وغيره بالغلبة مطلق
حصول الظن قويا كان او ضعيفا حاصلا من اول الامر او بعد التروي ولكانهم عبروا بها
لانه لما كان الشك مسابقا والظن طاريا كانه غالب على احد طرفي الشك فيه انه ليس
غرض المصنف وغيره بيان حكم صورة مخصوصة لعدم اختصاص الحكم بها ولا وجه للتخصيص
مع انه لا معنى لغلبة الظن على الشك والشك امر بسيط ليس له طرفان وانما التعلق
بامرين مع ان ظاهر العبارة غلبة احد طرفي الشك على الظن معنى العبارة انه لو غلب
بحسب ظنه احد طرفي ما شك فيه على الطرف الاخر فالغالب احد الطرفين مع الاخر
في جهة الظن ولذا عبر في المبسوط بانه لو غلب في ظنه احدهما عمل عليه وكيف كان
فلا يبطل الصلوة بظن الخامسة او الواحدة ثم انه قد يتوهم دلالة بعض الاخبار

مع حجية الظن مطلقا في الرباعية وغيرها سيما خبر اسحق بن عمار قال ابو عبد الله (ع) اذا ذهب وهمك
الى التمام ابدا في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت ذلك قلت نعم والمراد بالصلوة
الرباعية واما النبوي العامي اذا شك احدكم في الصلوة فلينظر احرى ذلك للصواب فلا دلالة
فيه اصلا واما رجوع الامام للمأموم او العكس او ضبطها بالحصى او الخاتم وحفظ الغير فانما
ذلك لكونه يفيد العلم لا الظن بقي في المقام شيء وهو ان الاولى في صلوة الاحتياط لا ريب انها
نافلة مستقلة يجبر بها نقصان الفريضة على تقدير النقص اما النفل فيجوز الجلوس فيها
اختيارا ولا يجوز ذلك في الفريضة الا اذا عجز عن القيام فوظيفته الجلوس فيصلي الظهر
مثلا اربع ركعات جالسا بخلاف الاحتياط فان الركعتين من جلوس تقوم هنا مقام الواحدة
وليس ذلك الا لبطلانه الركعة الواحدة ووجوب ما هو نفل بالذات بالعرض لا يخرجه الى
الفرض فصلوة الاحتياط وان كانت في صورة الوجوب للاحتياط الا انها نافلة بالذات كالوجوب
صلوة العيدين او الزيارة بالنذر واليمين ولكن اما هو فرض بالذات اذا صار نفلا بالعرض
كما في صلوة الجمعة وكيف كان فالوجوب العرضي في الاحتياط لا يخرجها عن النفلية واما الاستقلال
فهو مقتضى التحليل بالتسليم فانه اذا وقع التسليم في اخر الركعة ولو ركعة اولى فهو محلل لا محالة
الا ان يسبق عليه انه كالكلام في اثناء الصلوة فيستحيل اتصالها بالفريضة ولذا لا بد فيها من
النية وتكبيرة الاحرام وليس تجديد التكبير الا لانها صلوة اخرى جابرة لنقص الفريضة و
الا فلا معنى لايقاعها في احرام اخر وفصلها عن الاحرام الاول فصلوة الاحتياط ليست
ركعة رابعة فان كلا من الركعات صلوة تامة مع ان الظهر مثلا صلوة واحدة فتشاء (?)
في الامور المتعددة انما هو دخولها في احرام واحد وهو المنشأ لانتزاع الجزئية فمع
انتفاء الاحرام لا معنى للجزئية قطعا واما كونها جابرة فلو مرجح الاحتياط وانه نفل كما عرفت
ومن هنا يظهر انه يعتبر فيها جميع ما يعتبر في الصلوة عدا القيام في الكل من الطهارة
والاستقبال والستر والتشهد والتسليم والفاتحة الى غير ذلك فانها كما لا يبين مثلها في
الصلوة وصرح بعض الاساطين بانه يعتبر فيها اتحاد الجهة ايضا ان لم تظهر له القبلة
بمعنى انه اذا كان فرض الصلوة الى اكثر من جهة واتفق وقوع الشك في صلوة احدى الجهات

فيجب

فيجب مراعاة خصوص جهة المشكوك فانها وان كانت صلوة مفردة الا ان فيها جهة التبعية ايضا
لكونها جابرة لنقصان الفريضة لاحتمال ان تكون الصلوة المشكوكة فيها الى تلك الجهة الى
القبلة فيجب ايقاع ما يجبر بها النقص ايضا الى تلك الجهة فلصلوة الاحتياط جهتان ا
الاستقلال والتبعية كما نقل عن بعض المحققين انه حكي عن والده اية الله اعلى الله مقامه
انه قال ان لصلوة الاحتياط جهتان الانفراد والتبعية ويترتب على كل منهما اثر وهذا
كله في غاية الوضوح وانما الاشكال في انه مع التمكن من اتيان الواجب على ما هو عليه
كيف يجوز رفع اليد عنه والاكتفاء بالبدل فانه متمكن من الاعادة بالعرض في رفع
اليد عن الواجب والاجتزاء بالنفل بما هو فيما عدا الرابع (?) وهو قبيح محال على الشارع
الحكيم فان مرجعه اما الى التناقض او النسخ قبل العمل وكلاهما باطل بالضرورة ودعوى
الاتيان بركعة رابعة على تقدير النقص والتشهد والتسليم الاولان واقع في غير محلهما
ولا هيئة جزئية وتكبيرة الافتتاح وان كان هو كما تقدم زيادة الا انه اغتفره الشارع
في المقام توجيها للجانب النفلية على الجزئية فانه لم تشرع نافلة بلا تكبيرة واضح البطلان
لما عرفت من ان التسليمة مؤثرة في اخر الركعة لا محالة ثم اشكل بعض المحققين
في قول وسلام على المرسلين في كلمات القوم مع ان المقنع موقف في التسليم كما لا يستقبل
الاحتياط فيلزم الزيادة فلو لم يكن للتسليمة تاثير في التحليل لزيد الركعة على تقدير
التامية فان التحليل وعدمه امر قهري ليس باختيار الشخص فهذه الكلمات
ليس لها معنى محصل والتحقيق في المقام ان الاحكام في المرحلة الاولى من الحكم اعني مرحلة
الثبوت للوقايع متعلقة بالطبايع من حيث هي من غير ان يلاحظ فيها الخصوصيات المعتبرة في
الوجود كما حقق في محله وهذه هي الاحكام الاولية والامور المعتبرة في المرحلة الثانية اعني
مرحلة الامتثال وهذه هي الاحكام الثانوية فالحكم ما يتعلق بالطبيعة من حيث هي كما في الاحكام الاولية
كوجوب الصلوة والقيام وحرمة الزنا والسرقة وما يتعلق بالفرد كالامور الواجبة او المستحبة في
امتثال الواجب فان وجوبها او ندبها انما هو في الفرد خاصة كما ان الحرمة في صلوة الحايض
متعلقة بالفرد فان الطبيعة محبوبة الا ان الحيض لما كان اذى وحالة مكروهة منعت عنه

سقطت الحايض عن الحضور عند الله تعالى وسائر العبادات التي هي مثل الاحكام فرجع النهي عن صلوة
الحايض الى تبعيدها عن الحضور وعدم مطلوبية الصلوة منها لا لاشتمالها على حالة مكروهة فالنهي انما تعلق
لصلوة الحايض وحضورها لا الطبيعة كما هو واضح واذا تبين ذلك فنقول انك قد عرفت صراحة
الاخبار المتقدمة في ان اصل الصلوة الفريضة هو الركعتان الاوليان والاخريان الحاقيتان انما
الحقهما النبي (ص) بالفريضة بمعنى انهما بالذات ليستا فريضة وانما هما نافلة بالذات ووجب الحاقهما بالفريضة
بمعنى انه يجب في امتثال الفريضة تعقيبها بركعتين اخريين فهما بمنزلة التعقيب الواجب ولسائر ...
في اصل الفريضة كما انه لو وجب الاحرام واصل من التعقيبات فانه لا يكون جزءا من العمل ...
فالحكم في الاوليين انما تعلق بالطبيعة من حيث هي ولما لم يمكن امتثال الطبيعة مع قطع النظر عن
المخصوصة بدونها فاعتبر في الامتثال القيام والركوع والسجود وغير ذلك ثم وجب في الامتثال بالطبيعة
بهذه الكيفية الحاق الاخريين فالواجب حقيقة انما هو الالحاق واما الملحق فهو نافلة بالذات
فالحكم في الاخريين انما تعلق بالفرد فان وجوب الالحاق انما هو في الامتثال لا انه يتعلق
بها حكم ابتدائي بالطبيعة فان من الفروض في ديننا ان الاخريين الحاقيتان ومعنى الالحاق هو ما ذكرنا
ثم ان الاحكام الاولية لا يجوز للشارع رفع اليد عنها في حال الا اذا لم يتمكن من الامتثال اصلا
فانه تناقض او نسخ قبل العمل واما الاحكام الثانوية فللشارع ان يتصرف في مرحلة الامتثال
برفع اليد عما اعتبر فيه لوجود ما يقتضي التوسعة على المكلف ففيما نحن فيه يجب الالحاق مع
التذكر واما الشارع رفع اليد عن ذلك عند الشك بان لم يوجب الاعادة ثانيا او الوجه
في ذلك ان معنى كون التكبير تحريما ان الصلوة بعد التكبيرة يصير محرما ومتعينا في الامتثال بها
خاصة بحيث يجب الاتمام والتحليل بالتسليم ولو يجز من جميع ما اعتبر في الامتثال من القيام و
العزائم في الركوع والسجود فانه تكليف في تعلق القلب بالحضور عند الله فيحلل فانه كبر للصلوة
تتعين العمل الشخصي للامتثال ومع الشك في الاخريين يتعذر الالحاق في هذا
الامتثال لاحتمال الزيادة العمدية فللشارع ان يوجب الاعادة الا انه قدم مراعاة
جهة الاحرام على الالحاق توسعة على المكلفين ومن هنا يندفع الاشكال بعون الله
ومن هنا يتبين ان صلوة الاحتياط على الفائتة فان الواجب مع التمكن انما هو الحاق

الركعتين

الركعتين من النافلة ومع تعذر الالحاق في امتثال خاص انما يرفع اليد عنه ويجزي
بفعل النافلة فيجري على الاحتياط جميع احكام النفل من جواز الجلوس اختيارا
وغيره واما وجوب القيام في الاخريين مع كونهما نافلة للتبعية باصل الفريضة لوقوعهما في احرام
واحد ولم يشرع فيهما الفاتحة مع انه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب للفرق بين ما فرضه الله تعالى
وبين ما فرضه النبي (ص) وقد ظهر لك من ذلك كله وجه ما حكي عن العلامة المذاكرة مع والد
المحققين من كون صلوة الاحتياط ذي جنبتين فانها مع تقدير النقص عين الفائتة
ومع تقدير التمامية نافلة مستقلة وبالجملة فالجهات الراجعة الى الامتثال يجوز رفع
اليد عنها لوجود ما يقتضي التوسعة على المكلف ولا يلزم التناقض ولا النسخ قبل العمل
ومن هنا تنفتح عويص الامور في الموارد الكثيرة كالقصر في السفر والافطار فيه فانه لا
فيه لوجوب الاعادات والشبهات مع الحرج ان كان هناك يجب له تمام في القضاء لزوال (بالفتح القصر مع وجوده)
العذر وان كان بحيث لو وجب رفع اليد عن الحكم بالكلية فلا وجه لقضاء القيام
فالمسألة في غاية الاشكال من حيث التفرقة بين الصلوة والقيام ولما حققناه مع انه لو لم
الحرج عنه كما يتوهم فالمراد انما هو الحرج النوعي لعدم اشتماله على الحرج بالنسبة الى الجميع قطعا
ورفع الحكم عن غير المعذور لمعذورية بعض المكلفين فانه لا معنى له اصلا ورفع اليد عن الحكم
واما لاجل ... لا معنى فانه الامراية لوجب الاعادة اسقط محل العذر
مع الحرج يقتضي ان يكون حكمة لعدم التشريع من اول الامر كما في الحكمية واما لو رفع الله بعد
التشريع فلا وقد حققناه بحمد الله بحيث كان في غاية الوضوح فانك قد عرفت ان الحاق الركعتين
معتبر في الامتثال بالفريضة كما ان وجوب القيام في شهر رمضان راجع الى الامتثال
ايضا فان الحكم الاولي متعلق بطبيعة القيام وتقييده بكونه في شهر رمضان حكم ثانوي
راجع الى الامتثال ويجوز للشارع التوسعة على العباد في تلك الجهات لحكمة من
الحكم ومصلحة من المصالح وتلك الحكمة في المقام عبارة عن الحرج فانه يكفي حكمة للتوسعة
ولو كان نوعيا فظهر وجه عدم سقوط الاوليين ووجوب قضاء القيام ومن هذا القبيل
العفو عن صلوة الحايض في الوقت المضروب لها فان ذلك ايضا مرجعه الى التوسعة في

الاشتغال فان ضرب الوقت للواجب تفصيل له في مرحلة الامتثال فللشارع العفو والتوسعة
في تلك الجهة لما مر من ان الحيض في هذه الصلاة انما يجب لا يجوز معه العفو بعد الموجب
تخفيفا لمقتضي الفاعلية مع وجوب القضاء كما في الصوم الا ان الشارع منع عن ذلك ايقاعا
لاشتغال كل يوم على وظيفته بل جامع القضاء مع وظائف الايام يوجب الحرج في الجملة وهذا كما ترى
يرجع الى التوسعة في الاشتغال ثانيا ومن المقارنات الاتفاقية للعفو حيث ان ارتفاع الحكم الاولي
لا انه يرفع اليد عنه ابتداء وهكذا الحال في تقديم الاهم عند تزاحم الواجبين كما في انقاذ
الغريقين اذا كان احدهما اهم شيئا فان كلا منهما باق على وجوبه عند التزاحم الا انه يجب في امتثالهما
تقديم الاهم على غيره لتقديم جهة الاهمية على اصل التكليف في الاخر ومن قبيل المذكورات العفو
عن نجاسة الغسالة وليس ذلك رفع اليد عن الحكم الاولي فان الماء بالملاقاة بتمام سبب لا ثر عن التجنب
لما هو فيه وهذا هو التنجس قبل العمل او الشافعي والعفو انما هو بعد تاثر الماء الواقع على
المحل ومرجعه الى رفع الحكم المترتب على تنجس الغسالة من تنجيس كل ما يلاقيها وحرمة استعمالها
في الصلوة والاطعمة والاشربة وهذا كما ترى حكم ثانوي بالنسبة الى اصل الحكم المجعول للعين
النجسة مجعول في مرحلة الامتثال وسنخ العفو من هذا الحكم الثانوي رفع اليد عنه وجعل
ماء الغسالة كالماء الطاهر في جميع الاثار الا انه لا يطهر بوصفا بدونه التصرف في تلك المرحلة
توسعة على المكلف لعسر والحرج الشديد في الاجتناب عنها كما هو الشأن في الازمنة
السابقة لعدم تداول محل خاص للتخلي والاستنجاء حتى يسهل الاجتناب فلا يقع بعون الله
في ما هو المسائل المعضلة وظهر ان صلوة الاحتياط عين الركعة الناقصة وان الفائت
هو الوصل والالحاق الواجب عند التمكن وهو الذي رفع اليد عنه للارفاق بحال المكلف
ومن هنا يتبين الفروع المذكورة مثل تعين الفاتحة فيها وعدم جواز التسبيح لو جرت الاولى
لما عرفت ان الاجزاء فيها على ما يجب الحاقها بالفريضة مع التمكن ومع التعذر يجب ايتاؤها
بما صلوة مستقلة ولا صلوة الا بام الكتاب فمقتضى القاعدة وجوب الفاتحة فيها مع الالحاق
الا انها لما كانت الى فيه وان لم تلزم التفرقة بين اصل الفرض والملحق به عين منها التسبيح
مع الالحاق ومع هذا انه يعود الحكم الاولي من لزوم الفاتحة واستحباب السورة كما في جميع

النوافل

النوافل فلا وجه لما حكي عن المفيد والحلي من التخيير بينها وبين التسبيح لكونها فانية بعد تمام
ثالثة او رابعة فيثبت فيها كما يثبت في المبدل لعدم ثبوت التخيير في الاخيرتين كما هي التخيير
محله بل جواز الفاتحة فيها انما هو بعنوان التحميد مع ان كون الاحتياط بدلا عن الفائتة
لا شرعية عند من لم يعده للاتحاد والعينية والعجب كل العجب من تعين التسبيح مع احتمال النفلية
مع تقدير التمام وبالجملة كلمات الفقهاء في المقام في غاية الاضطراب حتى ان صاحب
الجواهر قدس الله نفسه الزكية كلام صحيحة بل كان كلها منها فيه متناقضة وحصل تحقيقه في الا
على وجه الاجمال ان صلوة الاحتياط من حيث العنوان بحسب الظاهر لا نعرف كونها نافلة
او جزءا من الفريضة لكونها مرددة للامرين فيتم الى نفسه الكائنة ناقصة ويكون نافلة
ان كانت تامة فلا يعلم العنوان ما لم ينكشف الحال وان كان في نفس الامر لا يخلو من احد
الامرين الجزئية والنفلية ومراده من كونها جابرة للنقص ومتممة له هو الجزئية ويسهل
مع ذلك ما صرح في مواضع من ان التشهد والتسليم الاوليين في غير محلهما سهوا اولا بد منه
ويدا صريح في ان التشهد الاخير للفريضة هو الذي في الاحتياط والا مطلق بالسلام
الاول لو تم سهوا دخل في الجزئية وان صبر منها بالجابر وكذا ما صرح به من ان التكبير
وان كانت ركنا تقبل زيادته لشدة اتفقوا ان رجعنا كما اتفقوا في غير مقام زيادة الفاتحة من كره
النافلة من الجزئية وكذا ما صرح به بعد حكاية نفي الخلاف في عدم وجوب الزيادة في الفاتحة
من انه لا تقوي لو فعلها فان الى بعض الاحوال كما في صورة النقص وكان ذلك صريح
في الجزئية مع تقدير النقص مع انه ذكر في اول المسئلة انه لا يكفي باستقلالية
الصلوة ويكون بها الظاهر الفتوى والفتاوى في كونها صلوة مستقلة من الاول والعه
بعد اختتامها بالتسليم وانت خبير بان ذلك ليس الا تناقض صريح فانها مع كونها صلوة
مفردة واقعة بعد الحلول التحليل من الاولى كيف يعقل الجزئية والاتصال بما البعض التعرض
للاصل مع وانت خبير بما يلله سبحانه ستربح من هذه التمحلات والتكلفات البارد
وبما حققناه ظهر ان الفريضة صحيحة على سواء تذكر المصلي نقصانها قبل الاحتياط او بعده
او في اثنائه فعل شيئا من الاحتياط او لا وسواء كان التذكر في اثناء الاحتياط المخالف

مع انه حكي عنه ولعله ان الاحتياط وزجبان الاستقلالية والتبعية ولا يلائم ذلك الا بما ذكرناه
مع انه كيف يمكن الحكم بالاستيناف مع انا نقطع بجبر النقص في نفس الامر وهل يمكن
التفرقة بين الذكر وعدمه لمن تامل في معنى الاحتياط فهذا لا وجه له اصلا لانه لا يحتمل
لا احتمال بطلان الاحتياط والرجوع الى حكم تذكر النقص فيما لو سلم تعلق الفراغ من البناء
وكونه مما لا تبعته وكيف يعقل ذلك بعد الخروج عن الصلوة بالتسليم فلو لزم التحليل
لزم الحذور الذي لا حاجة حكم بالبناء مع الاكثر من زيادة الركعة وكذا احتمال اتمام
الركعتين من جلوس في الشك بين الثنتين والثلث والاربع مع تذكر النقصان
الاثنتين في اثناء ركعتي الاحتياط من قيام مع العلم بتمامية الصلوة بالركعتين من قيام
وعدم الحاجة الى صلوة اخرى ومن الغريب احتمال ان يكون الاحتياط في مثل
صلوة الاعلى بان يكون احتياطا واحدا مركبا من اربع ركعات اثنتان منهما من قيام
واثنتان من جلوس وتسليمتين فاذا حكم بصحته بالشروع فيه فيجب اتمامه على حاله وان كان
حكمه في الاتمام بالاولى لما تقول الاخيرتين من جلوس ومثل هذه الاحتمالات ناشئ
من عدم الوصول الى كنه المطلب وعدم بذل الوسع في فهمها من سعاد بناويل
الحاصل انه لو تذكر نقص الواحدة في اثناء ركعتي الاحتياط من قيام يجب
اتمامه لحرمة قطع الاحرام ثم ياتي بركعة اخرى من قيام او ركعتين من جلوس
هذا اذا لم يتجاوز العقد المطلوب بان شرع في الركعة الثانية من ركعتي الاحتياط
من قيام والا فتشهد وسلم واجزئ بها وفي الجواهر والذي يقوى في النظر القاصر
بطلان الاحتياط مطلقا تجاوز او لم يتجاوز كما عن الاردبيلي والرجوع الى حكم تذكر
النقص اما في الاول فلفرض ظهور النقص لدى الجبر الذي شرع هذا الاحتياط
لجبره انه ومنه حال لا او جبر نقص لا يلتئم حاقته وكذا لو احتمال نقص الواحدة
يوزه الا ان فلا وجه الى في هذه الفضل وان كان بالركعات كثيرة كما لو تقدم
لا تفي الجبر بما نعقبه من الاحتياط لنا وذكر بعده انتهى ومنه ظهر ما ذكرناه
له فساد جميع ذلك ولا حاجة الى الاعادة فتامل جيدا كي يظهر لك حال باقي الفروع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

وبعد فالقول في صلوة المسافر ان من دين الامامية وجوب التقصير في بريدين ثمانية فراسخ الذي هو السفر ولا خلاف بين المسلمين في اباحة ذلك لقوله تعالى فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة فالحكم عند الامامية ضروري لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان موضوع الحكم اهو السفر المحدود بأربعة وعشرين ميلاً هل هو جهة واقعية بمعنى ان السفر في العرف او الواقع انما هو جر يدان لا اقل من ذلك ولا اكثر او جهة شرعية بمعنى ان السفر في الواقع اعم من ذلك يطلق على ما دونه وفوقه وتعلق الحكم بمقدار خاص انما هو بتصرف الشرع وتقييده المعنى الاعم بفرد خاص في مرحلة الموضوعية للحكم وهذا هو الذي ينبغي ان يساق الكلام عليه كي يتضح حال الفروع الآتية المتفرعة عليه فان متعلق الحكم لا يكون اما امراً عرفياً صرفاً وتارة يكون امراً عرفياً تصرف فيه الشارع باعتبار امر داخل او خارج واخرى يكون شرعياً صرفاً ولا بد من تبيين ان موضوع القصر اي هذه الاقسام فالكلام يقع في مراحل الاولى في حقيقة السفر الثانية في شرائطه الثالثة في احكامه اما الكلام في المرحلة الاولى فنقول ان حقيقة السفر هو التمحض في طي البعد والمسافة بين المكانين للوصول الى مكان اخر وليس مجرد الحركة في المكان ولو في الليل سفراً بالغاً ما بلغ كما ان مجرد قطع الثمانية فراسخ لغرض اخر من الاغراض غير الوصول الى المكان ليس بسفر وانما هو صرف الحركة الا ينتشر كما لو لم يكن له قصد اصلاً كالذاهب عقيب قتال او الآبق او من يدور حول البلد او لم يكن في مكان خاص لتعقله فيتم في جميع هذه الصور لعدم تحقق الحقيقة فيها لا ان من يدور حول البلد او مسيره معصية فانه يتم لانتفاء الشرط كما هو المعروف فان الذي لا دليل مع حرمته ولا ينبغي كونه حراماً حتى تري ان النتيجة والغرض في السابق حرام مع ان وجدانه لا اشكال فيه مضمونا لطالب العالم والمراد من التمحض في طي المسافة هو المحبة في السير بان يجعل السير لاجل الغاية المذكورة شغلاً لليوم

بحيث

بحيث يعرض عن سائر المشاغل الا ما يتبع نفس ذلك الشغل كالنزول للراحة او نحوها من النوم والاكل والشرب فالجنبة في السير ماخوذة في حقيقة السفر ونوعه الا انه لا يكفي ذلك في تحقق الا تفاق به طلبا حيث يعتبر في الاشخاص ايضاً كما اعتبر في النوع والمساحة في السير وان فقد ثمانية فراسخ ولكان غرضه الوصول الى مكان اخر ليس بمسافر وانما هو متنزه كالدوار كل يوم فرسخاً من غير عجز ومانع من طرفه او طرف الطريق فالسفر لا يتحقق وان لم يكن الشخص مسافراً بمعنى ان هذا العمل لا يتحقق نوعاً فيه ولا يجعل شغل اليوم والعمل الصادر من الجنبة في السير ليس اهل وراء ذلك وعلم اتفاق الشخص لابد ان لا مانع ونظير ذلك الكلام الصادر عن النائم فانه كلام وليس النائم بمتكلم وكذا الافعال الصادرة عن غير القاصد كالقتل والشتم وغير ذلك ثم لو كان عدم التمحض في طي المسافة لا جل عدم التمكن من الزيادة على ذلك لمرض فيه او لصعوبة في سير الطريق فلا اشكال في وجوب القصر والمراد من الطي في هذا هو الحركة الامتدادية الواقعة في احدى الجهات بخط مستقيم استقامة عرفية فان طي الثمانية الدورية ليس بسفر بالضرورة والثمانية الامتدادية اعم فان التحقيقية منها ما يكون البعد بين المكانين ثمانية واذا كان كذلك اربعة فراسخ ولا يقصد الرجوع في اليوم وذلك في حكم الثمانية الامتدادية فان اربعة فراسخ اذا كانت مستتبعة لاربعة اخرى فلا تعاصل لتلك الاربعة اذا كان يقصد الرجوع في اليوم انما يقصد الثمانية بما فاتت اربعة الاياب تابعة لاربعة الذهاب فاذا يقصد التابع مع الاول فكان هذه الاربعة ثمانية فراسخ وهو لا يقصد ها فانه اذا يقصد تابع الشيء معه فالمقصود شيء واحد حكماً فلا تفاصيل بين اربعة وربما يكون الثمانية منقص هذه الاربعة بخلاف ما لو كان الذهاب ثلاثة فراسخ والاياب خمسة فانه ليس بمسافر فان تابع الثلاثة لا يكون الا بان يكون ثلاثة ولو لم يقصد الرجوع في يومه بل قصد اربعة ذهاباً لم يقصر لعدم تحقق الموضوع بما هو اذا قصد الرجوع ولم يرجع لمانع طرأ عليه يقصر لانه ذكرنا من ما يعلم وجه وجوب التقصير في ثمانية

فان المسافة هناك وان كانت اربعة فراسخ الا ان عدم الرجوع انما هو مانع شرعي وسيزداد هذا القضاء اشكالاً والمقصود من اعتبار الخط المستقيم ان يكون نفس البعد بين المكانين المبدأ والمقصد ثمانية فراسخ طولاً فلو كان البعد بينهما فرسخاً وكان هو الطريق المتعارف لكن هناك طريق اخر غير متعارف يعد قدر المسافة او ازيد فليس ذلك بسفر بل حركة الى البلد بالاضافة الى المسافة فان البعد بين المكانين ليس في نفسه بمقدار المسافة وانما الشخص جعله بهذا المقدار نعم اذا كان البعد بينهما اقل من المسافة كثيراً لكنه صار المتعارف ما هو ازيد لا بد في المسافة بسبب مانع من طي الخط المستقيم فلا اشكال في ان هذا سفر يقصر فيه الصلوة لتغير البعد الاول بحيث صار البعد بينهما بمقدار المسافة ويمكن ان يكون بينهما بعد فاصل من البحر والجبل ولولاه لم يكن بينهما بعد اصلاً فان البعد بينهما في حد نفسه بمقدار المسافة ولو نادراً بالعرض فان المفروض ان لا بعد بينهما اولاً وانما ذلك بواسطة البحر او الجبل والحاصل انه لا اشكال على ما سيتضح ان تمحض كون السفر الموضوع للحكم امراً واقعياً لم يتصرف فيه الشارع اصلاً في ان الطي انما اعتبر بخط مستقيم كما انه لا اشكال في ان طي البعد مقدمة للوصول الى المكان فالمكان الاول هو مبدء السير ومنتهاه المكان الثاني فلو تعدد المقاصد وكان بين المبدء والمقصد الاخير مسافة السفر فليس ذلك بسفر فان لكل مقصد مبدءاً فان المقصد الاول مبدأ بالنسبة الى المقصد الثاني وهكذا ولو فرض ان السير الواقع من مبدء مقدمة للوصول الى مقصد ليس بينهما مسافة السفر نعم اذا كانت هذه المقاصد الواقعة في اثناء الطريق مقصودة بالتبع بان يكون الغرض او لا مقصد الجزء من المبدء الوصول الى مقصد معين اصلي الا ان له مقصد آخر تبعاً وليس مقصوداً بالذات فلا ريب في تحقق السفر وان اتضح ذلك فنقول انه لا اشكال في ان البعد الماخوذ في حقيقة السفر انما هو ثمانية فراسخ والمدعى ان كون الثمانية مسافة القصر ليس بتصرف الشارع بل اذا اعلنا بان موضوع القصر

مقدار

مقدار من التسيير الكثير مع الكثرة حكمنا بان ذلك مسيرة يوم وثمانية فراسخ وان لم يعين الشارع ولم يكن في الاخبار اصلاً وانما يكفي في ذلك قوله تعالى واذا ضربتم الآية لعدم العلم بوجوب القصر بيان ذلك انه اذا علم بان الموضوع انما هو من سنخ الحركة والسير وانه ليس مطلق الحركة ولو في البلد بل حركة اعتبر فيها الكثرة فنقول ان هذا ابهم من حيث المقدار والمبهم لا يصلح للموضوعية للحكم الشرعي فلا بد ان يكون معيناً له فحاله والسير من افعال الطبيعة والمعين فيها نفس الطبيعة فان كانت الافعال مما يقتضيها الطبيعة كالاكل والشرب والنوم وامثال ذلك فالمعين منها الحد المقتضي فاذا تعلق حكم على الاكل كما في الطعام سمي مسكناً بالطبيعة فالموضوع انما هو المقدار الذي هو مقتضي الطبيعة وهو متعين في حد نفسه فان الطبيعة نوع الانسان مقدار معين من الاكل تقتضيه النوع والميزان في فهم ما تقتضيه الطبيعة والاطلاع عليه انما هو ملاحظة الغالب في قطع النظر عن جانبي الافراط والتفريط ومن المعلوم ان ما هو الغالب في افعال الطبيعة منشأه نفس الطبيعة واما كثرة الاكل او قلته فانما هي لجهات خارجية لا ربط لها بالطبيعة فلا منشأ للغلبة في مقدار معين في تلك الافعال الا اقتضاء الطبيعة له فالحكم بان الموضوع هو الحكم الاكل المتعارف وهو معين معلوم لا ابهام فيه وهذا معنى ان الموضوع هو الاكل الشرعي مع ان الاكل ايضاً يقع في الخارج مع الخاء وهكذا الامر في السير الذي هو موضوع القصر فانه وان لم يكن مما تقتضيه الطبيعة الا انه لكونه من افعال الطبيعة انما يتعين بالطبع ايضاً باعتبار التحمل والوسع والسير الذي لا يتحمل النوع ازيد منه انما هو سير يوم وهو امر معلوم متعين في نفسه فانه لا ينظر فيه الى ما في الافراط والتفريط وانما المناط هو السير المتعارف في المحل المتعارف وهو امر مضبوط محدود في نفسه متعين بالتعين الطبيعي فان طبيعة نوع الانسان لا يتحمل ازيد من مسيرة بياض يوم واحد المتعارف في زمن النبي صلى الله عليه وآله في محل الالفاظ بين مكة والمدينة وكذا زماننا هذا

فاذا تمحض في السير بان جعله الانسان شغلا ليومه فلا يمكن ان يبدل من سير اليوم
بالسير المتعارف وقد لاحظ الامام ع هذا العمل المتعارف بين الناس بعد
تعلق الحكم فرأى انه ثمانية فراسخ لا اقل منه ولا اكثر ومن اراد قليلا احتاط والحق
في ذلك ان السير المستوعب لليوم اعني الليل والنهار انما يقع في احدهما او الملفق
منهما فانه يستتبع النزول والراحة لا محالة فاما ان يسير ليلا وينزل نهارا او بالعكس
فالنزول من توابع السير المستوعب للدورة الفلكية انما هو السير الذي يتبعه النزول
والمبيت وهذا غاية بذل الوسع والذي لا يستتبع النزول لا يتحمله الطبع قط
وبالجملة ان القصر انما تعلق بالعمل المعروف المتعارف بين الناس المحدود
في حد نفسه بثمانية فراسخ والغرض في المقام ان تحديد الموضوع بالثمانية ليس
بتصرف الشارع بعض امره او لم يكن تحديد من الشرع بهذا المقدار لما علمنا بدل
نقول لو لم يرد عنهم ع في هذا الباب اصلا لحكمنا بالآية الشريفة بان القصر
انما هو في الثمانية فراسخ لا اقل ولا اكثر فانها تدل على وجه الاجمال على ان الموضوع
هو السير والضرب في الارض ونحن نعلم بطريق القطع واليقين ان طبيعة السير
والضرب في الارض لا يكفي في ذلك بل المراد السير المقدر بمقدار معين بمعنى
ان المراد مقدار من السير له مبدء معين ومنتهى كل في حد نفسه لا بتعيين
الاشخاص فكل حيثية تؤخذ من مراتب السير بالنسبة الى اجزاء الدورة ليس
لها تعين بهذا المعنى فان تعينها من حيث هي لا انتهاء انما هو بتعيين الشخص فالمرجع
ح انما هو الطبع فان تعين افعال الطبيعة كالجهات الطبيعية مثل الشبر والقد
والعلو انما هو بالطبع لا غير والعمل الذي هو من قبيل السير كالاقتصار الطبع تنفد
فالملاك في تعيين الطبع له لا تحمل والمقدار الذي هو غاية بذل الوسع في السير
انما هو مسير بياض يوم او سواده بالسير المتعارف لا السير جود لا البطيء وهذا
عمل متعين من حيث المبدء والمنتهى وقد لوحظ مسير اليوم بالسير المتعارف
اعني سير القوافل والاثقال وقصار ادعيته ومشيه مثلا فلو لم يكن هناك تحديد

المسافة

المسافة بالثمانية لقلنا بانها ثمانية بعد العلم بان الموضوع هو المقدار المعين
من السير لا سيما الموضوعية المبهم من حيث المقدار وهذا اعني ما ذكرنا من ان
الموضوع امر عرفي فان الموضوع الشرعي ما يطلع عليه الا من قبل الشرع بعد
بيانه فكل موضوع اطلعنا عليه قبل البيان لا وجه لجعله في نفس الامر موضوع
عرفي بمعنى ان الشارع لم يتصرف فيه بوجه من الوجوه كما في الجهات الطبيعية كا
الشبر والقدم والقامة وسائر الامور العرفية كالدرهم والمثقال والحيض والنفاس
فان شرعية هذه الامور مضحكة بالوجدان لانها جهات واقعية معلومة فاذا تعلق
بها حكم فانما يتحقق بما هي عليها فان المتعين من مثل الشبر انما هو المتعارف لما ود العقد
مر من ان المعين فيها انما هو الطبع والغلبة في تلك الجهات مستندة الى الطبع واما
مثل الدرهم والمثقال فالمراد منها اذا تعلق بها حكم ما هو المتعارف بين الناس في زمن
فاذا اختلف ذلك بالنسبة الى البلاد فالميزان ح ما هو المتعارف في زمن النبي ص
في بلده بالنسبة الى جميع المكلفين في جميع الازمان فجعل الدرهم والمثقال شرعيا
مع قسيمي الشرعي والعرفي مما تبين فساده وكذلك ما نحن فيه فان السير المتعارف
في ذلك الزمان انما هو سير الابل ومبلغ الوسع فيه وغاية تحمل الطبع بالسير المعتدل في الان
المعتدل انما هو ثمانية فراسخ في مسير بياض اليوم فالميزان في التقصير بلوغ المسافة
بثمانية فراسخ فلا ينظر الى اختلاف المسير بالنسبة الى سير البغال والدواب فان سير
البغال مختلف وسير الابل لا اختلاف طباعهن مع ان ذلك ممنوع فان السير انما يقع في سوق
واحد بالنسبة الى قول الله تعالى من بلد الى بلد وبالجملة فتحصل مما ذكرناه ان السفر في
الواقع انما هو ثمانية فراسخ لا ازيد ولا انقص وهو الشاغل لليوم اي للدورة الفلكية واما
اليوم الثاني الى ما لا يتناهى فانما هو تكرار اليوم الاول بمعنى انه لا يحصل من انضمام
اليوم الثاني اليه امر جديد واما اجزاء الدورة فلعلها لا واقع فيها لتحدد حركة
وليس لسبب تعدد النصفيا ظاهرا وتبيينها توضيح ذلك ان السفر عبارة عن طي البعد
بين المكانين وهذا مما لا ريب فيه ودعوى ان الخروج من حدود البلد بقليل محقق

للسفر ولو لم يقصد الوصول الى المكان فلو خرج منها اربعين مرة في يوم واحد فقد سافر بهذا
المقدار فاسدة جدا لمنشائه المكابرة الواضحة وليس الا كدعوى تحققه بالخروج عن محلة
البلد الى محلة اخرى من المعلوم ان طي البعد مبهم من حيث المقدار في حد نفسه لكن لما كان
السفر من جملة الافعال التي يجعلها الانسان شغلا لنفسه فانضباطه في تعيينه انما هو تمام
الدورة كان انضباط غيره من الافعال انما هو بمقايسة فان اجزائها لا تعين لها في حد انفسها
وانما تعينها بلحاظ الدورة فالمتعين اولا وبالذات انما هو تمام الدورة فاذا تعلق حكم
على السفر فقد تعلق على العمل الذي يجعله الانسان شغلا له واول مرتبة تعين
الشغل انما هو تمام الدورة فتحصل مما ذكرنا ان العمل الشاغل لليوم هو المتعين بنفسه
فانه الذي له مبدء معين ومنتهى معين واما التشخيص العمل الواقع في الامر فانما يتعين
بتعيين الشخص فقولنا سافر فلان معناه انه جعل شغله في طي البعد بين مكانين
فلو سافر في صحراء فاشتغل بعمل آخر مثلا لم يجعل السفر شغله فالسائر هو الذي يجعل
شغله في ذلك البعد ولا يتحقق جعل السير شغلا الا بالتمحض في السير بعد ان لا اسع
لسائر المشاغل وقد عرفت ان السير الشاغل لليوم على وجه الاعتدال في معتدل المكان
انما يكون مسافة ثمانية فراسخ فقد تبين بعون الله تعالى ان حقيقة السفر بحيث لا يكون
مسافته اقل من ثمانية فراسخ وبهذا كيف يمكن ان يقال ان هذه مسافة شرعية
مع انه ليس له جهة شرعية وراء ذلك كما عرفت هذا كله مع ان لنا ان نقول ان الضرب
في الارض مطلق ومنصرف اطلاقه هو العمل المتعارف الذي كان بين مكة والمدينة تقريبا
وفي سائر الامكنة للعلم البديهي بان المراد ما يقصد به الوصول من مكان الى آخر
بعيد منه لوضوح ان لا حكم لطبيعة الحركة والضرب في الارض فالموضوع ح انما
هو الجهة الواقعية اعني ما هو المتعارف عند الناس من غير ان يقع من الشارع
تصرف فيه اصلا ولا شك في وقوع بعض التصرف منه في موضوع من الموضوعات
العرفية لكن نمنع ذلك بالاصل كما هو واضح لمن له ادنى تدبر نعم ان الاخبار الصحيحة

صايحة

صايحة في عدم وقوع التصرف من الشرع وان الحكم تعلق بالجهة الواقعية بل لا يكون
التشخيص لمن يطلع على الدقائق فليتمسك ببعض الاخبار والاصح من الجميع ما روى
من لا نا الرضا ع او اصاله الفداء للعالم الجليل والشيخ الكبير الفضل بن شاذان
حيث روى عنه انه سمعه يقول انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك
ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير
في مسيرة يوم ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة وذلك لان
كل يوم بعد هذا اليوم فانما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب
في نظيره اذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما وروى ذلك ايضا في العلل وعيون الاخبار
باسناد آخر ونحوه ولا يختلف المسير سير البقر انما هو اربعة فراسخ وسير الفرس عشرون
فرسخا وانما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ لان ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل
وهو الغالب على المسير وهو اعظم المسير الذي يسيره الجمالون والمكاريون وفي رواية
قال الصادق ع كان ابي يقول التقصير لم يوضع على البغلة السفواء والدابة الناجية
وانما وضع على سير القطار وانه يستفاد من الخبر ان وجوب التقصير في ثمانية
فراسخ كان معلوما عند اصحاب الائمة ع وقد بين الامام ع وجه ذلك وحكمه هكذا
لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم وحاصله ان موضوع التقصير انما هو السفر وهو جعل السير شغل
اليوم كما هو واضح بالنسبة الى القوافل والاثقال والسير الشاغل لليوم مقداره ثمانية
فراسخ لان الثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل ولذا فرع عليه قوله فوجب التقصير
في مسيرة يوم اي في السفر والمراد من قوله ولو لم يجب الخ ان كل يوم بعد اليوم
اليوم الاول تكرار ذلك اليوم فلا يحصل من اجتماع الايام والشهور امر جديد لم
يكن في اليوم الاول فاذا تعلق الحكم بالسفر فيجب التقصير في مسيرة يوم لا محالة
لانه لو لم يجب فيها لما وجب في مسيرة الف سنة فان الموضوع الذي هو السفر
انما تحقق باليوم الاول ولا دخل في تكرر الايام في تحقق الموضوع ولذا ان
لم يجب فيه لما وجب قط ولا يتوهم ان قوله ع لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم لبيان

المناط يعني ان المناط في التقصير انما هو حصول الحرج وهو يحصل بمسيرة يوم ولو لم
لو لم يجب في مسيرة يوم الخ معناه ان الحرج يحصل بثمانية فراسخ وهو مسيرة يوم فلو لم
يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة الف سنة فان الحرج الذي هو المناط في الحكم يحصل
بمسيرة يوم ويزول ذلك بالزيادة والزائد ولا يبقى الحرج الحاصل في اليوم الأول
مع اليوم الثاني لان كاليوم الأول في حصول الحرج بعد ان لم يكن فلو لم يقصر في اليوم
اليوم الأول لما يقصر في اليوم الثاني ايضا لانه نظير اليوم الأول ولا فرق بينهما وسائر
ذلك كما لا يخفى مع التأمل فان الحرج لا اختصاص له بمسيرة يوم بل يحصل في اقل من
ذلك بفرسخ او فرسخين وفي اكثر من ذلك كذلك وهو يريد ان يقول ان مسافة التقصير
لا يكون اقل من ثمانية فراسخ ولا اكثر وكيف يصلح ما ذكر للعلية لذلك مع انه لا يبقى في الكلام
الأخير معنى صحيح فانه لم لا يجوز ان يكون التقصير في مسيرة شهر او سنة لحكمة اخرى غير
الحرج لانه لا احاطة لنا بالحكم والمصالح وليس بخفي ان الحرج مع ان زوال الحرج بالزيادة
والزائد وكون اليوم الثاني كالأول في حصول الحرج الجديد ممنوع والسند ما نشاهده
بالوجدان من ان الحرج الحاصل في سفر السنة اضعاف ما يحصل في يوم واحد بل
شهر واحد وقد عرفت بعناية الله تعالى معنى قول المعصوم ع مع ما هو الحق فيه ولا يكون مثل
ما ذكره مع هذا المطلب الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله ثم انهم بينوا ان تقدير الثمانية السفر بثمانية فراسخ انما هو مع السير المتعارف
فانه الغالب المنضبط المعتاد والا فقد يسير الشخص في يوم عشرين فرسخا او ثلاثين
ولذا قال الباقر ع ان التقصير لو وضع مع البغلة السفواء والابل الناجية ولكن انما
مع سير الاثقال وروى عبد الرحمن ابن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال
قلت كم ادنى ما يقصر فيه الصلوة قال جرت السنة بياض يوم فقلت ان بياض
يوم يختلف يسير الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الآخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ
في يوم قال فقال انه ليس الى ذلك ينظر اما رأيت سير هذه الاثقال بين مكة والمدينة
ثم اومأ بيده اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ وفي رواية عنه ع

حصول الحرج

قال

قال قلت اقصر في المسجد الحرام او اتم قال ان قصرت فلك وان اتممت فهو خير
وعن ابي شبل قال قلت لابي عبد الله ع ازور قبر الحسين ع قال نعم زر الطيب واتم
الصلوة عنده قلت بعض اصحابنا يرى التقصير قال انما يفعل ذلك الضعفة
انه لا يعرف فضل الاتمام بالاتمام ولذا القصر والفضل عن علي بن يقطين قال سألت
ابا ابراهيم ع عن التقصير بمكة فقال اتم وليس بواجب الا اني احب لك ما احب
لنفسي واما الطائفة الثالثة فكثيرة منها ما عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع
انه قال من مخزون علم الله تعالى الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله ص
وحرم امير المؤمنين ع وحرم الحسين بن علي ع وعن مسمع عن ابي ابراهيم ع قال كان
ابي يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما ويقول ان الاتمام فيهما من الامر المذخور
وعن حذيفة بن منصور عمن سمع ابا عبد الله ع يقول تتم الصلوة في المسجد الحرام
ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين ع وهذه كما ترى تدل على فضل
الاتمام ورجحانه على القصر اما انه مطلقا او مع الاقامة فلا تدل عليه فيكون مجملة وينبغي
ان المعنى بملاحظة الطائفة الاولى والمراد من كون الاتمام من مخزون علم الله تعالى
فضلا مخزون عنده تعالى لا يعلمه الا الله ورسوله والراسخون في العلم فلا يظهر
مع غيبه احدا الا لمن ارتضى وزيادة ابي عبد الله ع من مخزون علم الله لا يطلع مع غيبه احدا
والسر لعل ارادة حكم الاباحة لو صح انه مع ثبوت التخيير معلوم عند الجميع فلعل ذلك
لا يصلح للاستدلال به مع شيء كغيرها مما ورد بهذا المضمون كرواية مسمع عن ابي عبد الله ع
قال قال لي اذا دخلت مكة فاتم يوم تدخل ورواية عمران بن حمران قال قلت لابي الحسن ع
اقدم مكة اتم او اقصر قال اتم ورواية علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر
الثاني ع ان الرواية قد اختلفت عن آبائك ع في الاتمام والتقصير للصلوة في الحرمين
فمنها بان يتم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر ما لم ينو عشرة ايام ولم ازل
على الاتمام فيها الى ان صدرنا في حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا الي بالتقصير
اذا كنت لا انوي مقام عشرة ايام فصرت الى التقصير وقد ضقت بذلك حتى اعرف رأيك

فكتب ع الي بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب
لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين
اذا كنت اليك بكذا او اجبتني بكذا فقال نعم فقلت اي شيء تعني بالحرمين فقال مكة
والمدينة الحديث اقول ارادته ان فضل الصلوة في الحرمين فلا تقصر يعني
الا اقامة والتي اليه يشهد مع ذلك والعجب من ابن مهزيار حيث يسأل عن
حكم الحرمين ثم يسأل عن انفسهما واما الطائفة الرابعة فهي مثل ما روى عن ابي الحسن ع
حيث سئل عن الصلوة في الحرمين فقال اتم ولو صليت به مائة الف وعن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن التمام بمكة والمدينة فقال اتم وان
لم تصل فيها الا صلوة واحدة وعنه ايضا قال قلت لابي الحسن ع ان هشاما
روى عنك انك امرته بالتمام في الحرمين وذلك من اجل الناس قال لا كنت انا
ومن مضى من آبائي اذا وردنا مكة اتممنا واستترنا من الناس وهذه الاخبار كما ترى
تدل مع جواز الاتمام بدون الاقامة لكن بينها بعض الاخبار الاخر وانما تحمل
على التقية ومنها ما روى عن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع مكة والمدينة
كساير البلدان قال نعم قلت روى عنك بعض اصحابنا انك قلت لهم اتموا بالمدينة
لخمس فقال ان اصحابكم هؤلاء كانوا يقدمون فيخرجون من المسجد عند الصلوة فكرهت
ذلك لهم فلهذا قلته القول صريح ع اولا بانها مثل ساير البلدان في انه لا يجوز فيها الاتمام
بدون الاقامة كساير البلدان واما امر الاصحاب بالاتمام بالمدينة مع عدم الاقامة فانهم
كانوا الا خمسة ايام فلاجل ان لا يتميزوا من الناس بالقصر في الصلوة ولا يعرف كونهم غرباء
في البلد كي لا يؤذيهم الناس فلذا اوجب عليهم الاتمام والصلوة معهم جماعة لئلا يعلم انهم ليسوا من
اهل البلد فانهم كانوا يدخلون المسجد ويصلون صلاتهم ركعتين ويخرجون من
المسجد والناس يدخلون المسجد فامرهم بالاتمام لذلك المصلحة كما في ذيل
رواية معوية بن وهب حيث قال فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم
بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم

يخرجون

ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام وانت
ترى انه ع يصرح بان الامر بالاتمام بدون الاقامة انما كان لاجل الناس والا
فلا فرق بين مكة والمدينة وساير البلدان فلا ينبغي للاتمام فيها بدون الاقامة
وبهذه الاخبار يثبت ان الامر بالاتمام ولو كان مائة الف ولم يصل الا صلوة واحدة
انما هو للتقية لئلا يتميزوا من الناس فيؤذون من اجل انهم ولذا قال ع في جواب
ابن الحجاج اني ما امرته بالاتمام والهشام وان كان من اجل الناس لا بعيد عنه
الكذب الا انه اشتبه ولم يفهم المقام كما يحل اليه اذا وردنا مكة اتممنا وطلبناه
اهل البلد واستترنا بذلك من الناس لئلا يعرفونا وهذا الذي ذكرنا مع الاخبار
الواردة في المقام فتأمل ولا تغفل ثم انه على تقدير ثبوت التخيير فالحكم اي
الاتمام ثابت في نفس البلدان الثلاثة والحاير المقدس على ساكنه السلام
كما وقع التعبير بها في الاخبار وبالحرم وحكى الشهيد في الذكرى عن المحقق قدس سره
انه حكم في كتاب له في السفر بالتقصير بالتخيير في البلدان الاربعة حتى في الحاير المقدس
لورود الحديث بحرم الحسين وقدره خمسة فراسخ او اربعة وعن الشيخ في كتاب
الاخبار الحكم في البلدان الثلاثة والحاير الخ ويكفي في ان المراد التعبير بلفظ الحاير
ولا حاجة الى ورود الحديث بالحرم فان الحاير في الاصل الموضع المطمئن الذي
يحار فيه الماء وما دار عليه سور الصحن كان غدير الحيث يطمئن فيه الماء والان
ايضا كذلك والموضع الذي فيه مثل ذلك الاثر يعبر كثيرا باسم ذلك الاثر عن الموضع
كما في غدير خم فانه يعبر به عن نفس المنزل الذي فيه غدير الماء فلعل هذا لاجل
الحاير في الاخبار مع ان المعنى الموضع الذي فيه هذا العلامة كما في عبارة الشيخ
فانه لم يكن بلدا يكون له اسم خاص مثل مكة والمدينة وذكر الشهيد في الذكرى ان
في هذا الموضع حار الماء لما امر المتوكل باطلاقه على قبر الحسين ع ليعفيه فكان الماء
لا يبلغه والتعبير في الاخبار باعتبار اصل المعنى فانه المعروف اولا قبل وقوع تلك
القضية ولو ضاق الوقت ولم يبق منه الا مقدار اربع ركعات فعلى القول بالتخيير

ثبوت التخيير بجواز الاتمام في الظهر وقضاء العصر فان هذا مقتضى ثبوت الرخصة للاتمام مطلقا ولم يقيد ذلك بالضيق والسعة وان كان الاتمام مستلزما للخروج الى الوقت بالنسبة الى العصر فان ذلك لا يوجب وجوب القصر كما لو تهيأ للسفر وكان متمكنا منه وضاق الوقت في الحضر الا عن اربع فانه يحكم بوجوب السفر ليتمكن من الاداء في كلا الفرضين وليس ذلك الا لثبوت الرخصة بالاتمام ولو دخل الوقت وهو حاضر ثم سافر قبل ان يتم كالصدوق في المقنع والعلامة في لف والشهيد في الذكرى والروض وغيرهم وقيل يتخير كالشيخ في الخلاف وقيل يتم مع سعة الوقت ويقصر مع الضيق وقيل يقصر اعتبارا بحال الاداء كالمفيد وعلم الهدى والشيخ في ط والحق انه يقصر مطلقا والاصل في ذلك هو الاخبار الصريحة كالصحيح عن العلاء عن محمد بن مسلم في حديث قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس فقال اذا خرجت فصل ركعتين عن اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فلا اصلي حتى ادخل اهلي فقال صل واتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا في اهلي اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج فقال فصل وقصر وان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله وهذه كما ترى صريحة في ان المعتبر هو حال الاداء لا وقت الوجوب والاخبار الواردة مع الخلاف اكثرها غير صريحة فيه كرواية محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو في الطريق فقال يصلي ركعتين وان خرج الى سفره وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا فانه لا يبعد ان يكون المراد اتمام الصلوة في المنزل وقصرها في السفر ثم بعضها غير قابلة للتأويل مثل ما روي عن زرارة عن احدهما عليه السلام انه قال في رجل سافر بعد الظهر والعصر في السفر حتى دخل اهله قال يصلي اربع ركعات وعنه عن احدهما عليه السلام انه قال لمن بعد الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج قال يصلي اربع ركعات في سفره وقال اذا دخل على الرجل وقت صلوة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلوة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم اربع

ركعات في سفره فحينئذ تتعارض الاخبار تعارضا قطعيا فيرجع الى الاصل الاولي فنقول اذا زالت الشمس مثلا فيتنجز التكليف بالظهر والعصر بحيث لا يمكن ان تفاعد ابدا ولو لم يمض من الوقت ما يسع الصلوة فضلا عن شرائطها فالوقت سبب لتنجز اصل التكليف واستقراره في الذمة واما كيفية امتثاله فهي مختلفة باختلاف حالات المكلف فان حاله في وقت الامتثال هو المناط في طرق الكيفيات المختلفة على الامتثال والا لم يمكن تغير الواجب عما وجب عليه مثلا اذا اوجب الصلوة مع التمكن من القيام والقرائة والطهارة المائية ولم يصل حتى عجز الا عن التيمم والقعود فهل يرتاب احد ان الوظيفة حينئذ هي الصلوة قاعدا بالطهارة الترابية وهل ذلك الا لان المناط حال المكلف عند الامتثال ولو كان الاعتبار بوقت الوجوب لزم انه لا يصلي الا عجزا اذ عجز بما تنجز الواجب عليه لعدم تمكنه من اتيانه الواجب وما يأتي به غير واجب فظهر مما ذكرنا انه يستحيل ان يستقر شيء من الكيفيات بمجرد تنجز التكليف فاذا دخل الوقت ولم يصل حتى خرج الى السفر فالواجب عليه القصر لانقلاب لعنوان الى عنوان اخر فان الحضور لا يصلح ان ينقلب الى السفر ولا التغليب هو موضوع التمام والمفروض انه قد زال فكيف يبقى الحكم مع زوال الموضوع مع ان الحضر سبب للاتمام وهل يعقل بقاء المعلول مع زوال العلة التامة او تخلفه عنها فان الاتمام في السفر تخلف المعلول عن العلة فيبقى ان الحاضر ما دام حاضرا يتم واذا طرء عنوان اخر يترتب عليه حكمه ولو كان في اخر الوقت وهذا هو المنفهم من قولهم عليهم السلام الحاضر يتم والمسافر يقصر والتمسك باستصحاب التمام قد ظهر فساده لان الظاهر انه قيد السفر على الاطلاق لعدم الفرق بين استيعابه للوقت وعدمه في الاثناء بوجه من الوجوه فالشك في ما اعتبر السفر الحادث في الاثناء لا يوجب استصحاب في المقام فان منشأه عدم التدقيق في ادلة القصر والاتمام والادلة صريحة في ان التمام للحاضر والقصر للمسافر فلا شبهة فيهما واسطة في الثبوت فالاستصحاب مع زوال الموضوع

لا يصح له وان ظهر فساد ما في ذلك ما قيل انه كالحائض والمغمى عليه والمجنون ونحوها من ذوي الاعذار الذين يجب عليهم القضاء اذا طرء العذر بعد مضي ما يسع الصلوة ولم يفعل لاشتراك الجميع فيما نحن في تطرق العذر فانه الا انه فيما نحن فيه يوجب سقوط الركعتين وهناك يوجب سقوط الصلوة رأسا فان وجوب القضاء لاولي الاعذار انما هو لتنجز التكليف وقد ذكرنا ان التكليف بعد تنجزه لا يرفع ولو لم يمض ما يسع الصلوة فان المفروض ان اصل التكليف قد استقر عليه فيجب القضاء لا محالة واما الاتمام فلان حاله عند الفوت هو الحضور ولذا يقضي تماما وهذا لا ربط له بما نحن فيه بوجه من الوجوه ومن هذا القبيل النقض بانه لو وجب القصر لوجب الافطار لمكان الملازمة بينهما وليس قطعيا وفيه ان مقتضى القاعدة هو الافطار والقصر جميعا ووجوب الصوم بعد دخول الوقت حكم ثبت مع خلاف الاصل تعبدا والنقض يفهم بانه لو شرع الصلوة في السفينة او الراحلة قبل تحقق اسم السفر حتى خرج من البلد فلا اشكال في وجوب اكمالها تماما لا مضي له فانه يجب السلام في الركعتين بلا اشكال مع ما بيناه ثم ان القول بالتخيير يقتضي الجمع بين الادلة لا وجه له فانه لا اشعار له على الجمع واما من منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان في سفر فدخل عليه وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فسار حتى يدخل اهله فان شاء قصر وان شاء اتم والاتمام احب الي ينقص شاهدا فانه يحتمل ان يكون المراد ان شاء صلى في السفر قصرا وان شاء صبر حتى يدخل اهله وصلى تماما قاله في الوسائل قال وذكره العلامة في المنتهى واما التفصيل فغير معقول فان وظيفته اما التمام فلا يجوز القصر وان خاف الوقت كما في الحاضر واما القصر فلا يجوز الاتمام قطعا كما في المسافر وما روي عن اسحق بن عمار عن الرضا قال سمعت ابا الحسن يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف فوت الوقت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر المراد به لا اتمام

في المنزل والقصر في السفر ويبقى ذلك ما عن محمد بن مسلم في الرجل يقدم من غيبته فيدخل عليه وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت فليدخل وليتم وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر ثم ان العجب من العلامة لانه حيث استدل مع ما اختاره في المختلف بانه اوفق في الاحتياط من القصر لانه اذا اجاء به بوثق ذمته قطعا فانه قصر من زيادة بخلاف القصر وفيه ان التمام ليس قصرا وزيادة بالبديهة وانما هو مقابل القصر وليس الكامل ناقصا وزيادة وكذا الخلاف لو دخل الوقت وهو مسافر وقد تبين الحق فيما تلوناه عليك والمعروف هنا الاتمام حتى ممن قال بالاتمام في الاول مثل العلامة والشهيدين وغيرهما ممن اعتبر حال الوجوب هناك بل اعترف غير واحد بعدم معرفة القائل بالخلاف

٣ تم حفظه

[illegible]

ومنها الوصول الى الوطن فانه ايضا يقطع السفر ويزيل الموضوع بالضرورة
ومعنى الوطن امر عرفي مثل ساير الامور العرفية كالبحر والبر والوادي والصحرا
وهو عبارة عن المقر الذي يكون مسكنا للشخص بحيث كلما ذهب يرجع اليه
لانه محله ومحل اهله واقربائه وان لم يكن مسقط راسه وهذا هو الوطن الاصلي
الذي لا يتحقق الاعراض عنه بمجرد القصد فان الشخص وان قصد الاعراض
وكان بحيث لا يدرس دائما ولا يرجع الى وطنه اصلا الا انه لا يخرج عن الوطنية
اصلا نعم اذا لم يبق له في وطنه اهل ورحم وقصد الاعراض وتوطن في بلد اخر — في البلاد
يتحقق الاعراض ح نعم اذا كان الوطن عرضيا بمعنى انه اتخذه احد من البلاد
وطنا لنفسه بان يكون ذلك اتفاقيا كالوطن الاول يتحقق الاعراض
عنه بمجرد القصد ثم ان الحكم قد يتعلق بنفس الموضوع العرفي من غير اعتبار امر
فيه وقد يتعلق به باعتبار جهة فيه وقد يجعل موضوع اخر في قبال الموضوع العرفي
فيتعلق الحكم بكليهما فنقول ان الحكم في المقام انما تعلق بالموضوع العرفي المعلوم
لكل احد وليس في الاخبار ما يدل على جعل وطن شرعي يتعلق به الحكم ايضا
لكن المعروف بين فقهائنا ان الاقامة ستة اشهر وطن شرعي قاطع للسفر — كما البلد الذي يقيم فيه
متوالية او متفرقة واستدلوا على ذلك بما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع
عن ابي الحسن عم قال سالته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا باس ما
لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال
ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها
والرواية لا دلالة فيها على ما ذكروه اصلا من تحقق الوطن في الشرع باقامة ستة
اشهر فصاعدا فان معنى الاستيطان في العرف بديهي اي اتخاذ المحل مسكنا
ودار مقامه وانما السؤال من الشارع عن معاني الالفاظ مثل السؤال
عن معنى الكلب والخنزير ودم البول والدم وغير ذلك مع وضوح معانيها للعيان
فالسؤال في الرواية ليس عن معنى الاستيطان بالضرورة لبداهته والسائل

تدانهم المراد من قوله عم الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه وان الحكم متعلق بالمعنى
العرفي كما انه يفهمه كل احد ولولا السؤال ثانيا ولفظ انه الموضوع للحكم فاذا لم يكن
السؤال عن معنى الوطن فالكلام تدانهم بقوله عم يستوطنه والسؤال ثانيا لا ارتباط له بالكلام
الاول وانما هو عن امر اخر فان السائل كان يعلم ان الوطن عبارة عن دوام الاقامة
في البلد او القرية وانه يتحقق باقامة السنة وعشرة اشهر ولا يتحقق باقامة الشهر
او الشهرين لكنه لا يعلم الضابط لحدوده وانما سئل عن الضابط فقال عم انه يتحقق
بستة اشهر فلم يبين الضابط فلم يعلم تحققه بما دون الستة وبالجملة لا وجه لتوهم
جعل الوطن من الرواية المذكورة فان تعلق الاستيطان بستة اشهر لا يغير
معناه لان متعلقات الفعل لا يصلح لذلك فلا معنى لتغيير معنى ضرب بتعلقه على الذات
في قولنا ضرب في الكلب والمراد اقامة ستة اشهر في كل سنة وهو المنساق
من الكلام لدلالة المضارع على الاستمرار ومن ذلك صرح الصدوق قده بما ذكرنا
قال في الفقيه بعد ان اورد قوله عم في رواية اسمعيل بن الفضل اذا
نزلت قراك وارضك فاتم الصلوة قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك
اذا اراد المقام في قراه وارضه عشرة ايام ومتى لم يرد المقام بها عشرة ايام فقصر
الا ان يكون له بها منزل يكون فيه في السنة ستة اشهر فان كان كذلك اتم
متى دخلها وتصديق ذلك ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع وذكر الرواية
المذكورة ولا اشكال في المسئلة بحمد الله تعم القول فيما يمنع من الحكم بعد
تحقق الموضوع منها كون السفر في المعصية بمعنى ان يكون عاطلا اصلا بنفس
السفر ويكون نفس السفر معصية كالابق من مولاه والهارب من غريمه — مع تمكنه من الاداء
والفار من الزحف والناشزة من زوجها والتابع للجائر ومن هذا القبيل
قاصد المعصية في بلد وقاطع الطريق وليس المراد من كون نفس السفر
معصية ان يكون بنفسه من المعاصي فان الحركة في الفضاء التي هي حقيقة
السفر ليست معصية بالذات بالضرورة وليس منهيا في نفسه كي يكون حراما
شرعيا

شرعيا بل المراد من ذلك ان يكون السفر متحدا مع عنوان المعصية
ويكون عين ذلك العنوان المحرم كما في الامثلة الاول فانه يجب للزوجة
كونها عند زوجها ليتمكن من الاستمتاع كل وقت اراد كما يجب للعبد كونه عند
مولاه ليتمثل باوامره ونواهيه وهكذا يجب للمسلمين ان يجتمعوا في العسكر
مع عسكر الاسلام عند الجهاد ويجب للغريم المديون ان يكون عند غريمه ليمكن
من المطالبة كلما شاء فالافتراق في هذه الموارد كلها معصية وحرام مخالف لكونه ترك
الواجب فذهاب العبد من بيت مولاه الى محل اخر عبارة عن افتراقه عنه فان
عبارة عن الخروج من عند المولى والبعد عنه سواء كان ذلك قليلا كما اذا كان في البلد
او كثيرا كما اذا سافر فالسفر ح عين الافتراق والبعد كما ان الذهاب الى مكان
اخر في البلد عبارة عن الافتراق ولا يتفاوت ذلك بالقلة والكثرة فاذا
اتحد السفر مع العنوان المحرم كان محرما لا محالة فيجب الاتمام وكذلك الباقي
فان تبعية الظالم عبارة عن الدخول في تحت سلطنته حرام وقد يكون هذه عبارة عن
كنس باب داره او طبخ ادامه وطعامه وقد يكون عبارة عن السفر بعده ولو كان
سفر الظالم طاعة فانه يقصر والتابع يتم وكذا لو سافر باذن بامر الحاكم
الجائر وهكذا الفرار من الزحف فان الاجتماع عند الجهاد في حضور الامام عم
مع عسكر الاسلام والمقابلة مع الاعداء لاظهار شوكة الاسلام ليخاف بعضهم
فيندفعون واجب مستقل فانه من شئون الجهاد وجهاته فالافتراق من هذا الاجتماع
وهدم الصف حرام وهذا الافتراق اما بالبعد القليل او الكثير كالسفر مثلا
ومن هذا القبيل ما اذا كانت الغاية معصية او جزء الغاية كالامثلة الاخر للاكثر
فان السفر في قاصد القتل في بلد مقدمة له لا محالة ولا معنى لوجوبها او حرمتها
وهي مباينة مع ذيها في الوجود لكن لما كان ايجاد المسبب لا يمكن الا بايجاد
السبب فايجاد السبب اذا ترتب عليه المسبب عين ايجاده فانه ليس الا شيئا
بايجاد المسبب وان كانا متغايرين في الوجود فالقتل مثلا اي ازهاق الروح

لايمكن ايجاده فى نفسه وانما ايجاده بالاسباب البعيدة والقريبة كجر السيف من
غلافه وضرب مع الراس فاصله من القاتل مثلا انما هو ضرب السيف والضرب يترتب ودالقتل م
مع ذلك فقد ظهر ان ايجاد بعض المسببات ليس الا ايجاد اسبابها كالقتل والتحصيل
العلم الواجب فان تحصيله ليس الا التلبس عند الفقيه والتفكر وبالجملة فالسبب
وان كان لا يحتاج الى ايجاد آخر غير ايجاد المقدمات كما فى الحج والزيارة مثلا الا ان
ايجاد المقدمة ليس الا ايجاد ذيها فانه انما يوجد بايجادها فايجادها داخل فى عنوان
ايجاد ذيها فاول ايجاد الحج انما هو السفر الحاصل ان نفس السفر فى هذه الموارد
معصية يجب الاتمام فى جميعها ولا يكفى فى ذلك مجرد الاتحاد فى الوجود كالو ركب
فى سفره مع الدابة المغصوبة او كان نعلها او رحلها غصبيا فان السفر حينئذ وان كان متحدا
مع الغصب المحرم والاحرام لكن لا من حيث هو سفر بل لاتحاده مع الحرام فى الوجود
كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة والعنوان فى الاخبار انما هو السفر فى المعصية وكل
مثل ما ذكر وقد ظهر ان استلزام السفر للمحرم لا يوجب حرمته بل لا بد من كونه
عينه فهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما لو سافر فى مسافة مغصوبة بنفس
هذا السفر من حيث ان السفر بنفسه هو الغصب والغصب ليس امرا وراء السفر
فيكون السفر معصية ويجب الاتمام ومن حيث انه يزعم ان الغصب عنوان مغاير
لعنوان السفر وانما اتحدا فى الوجود فقط والاول هو الوجه فان من البديهى ان
حقيقة الغصب كعبارة عن السفر والمسألة ليست خالية عن الاشكال فتأمل
ثم ان اللاهى بسفره ليس داخلا فى عنوان العاصى بالسفر فان اللهو
ليس بحرام يقينا لعدم الدليل على حرمته مطلقا سواء كان بالتصيد او غيره فلا يكون
سفره معصية نعم مفاد الاخبار انما هو ايضا لا لكونه عاصيا بالسفر بل لان
القصر فيه انما كان للارفاق ولا ارفاق للاهى كما فى بعض الاخبار انه ليس فى ولا كرامة م
اخر انه ليس بمسير حق ولو قصد المعصية فى الاثناء السفر المباح فان كان
الباقى مسافة قصر والا يتم فان الواقع ليس بمسافة ولو عاد الى الطاعة بعد ٣ المعصية م
فى الابتداء

فى الابتداء فان كان العصيان مراجعا بانتهاء السفر كما فيما اذا كان الغاية معصية
فلا اشكال فى نزوله من الاول لكونه مراجعا وان كان ذلك مستقرا كما فى السفر
للنشوز او الاباق او الفرار من الزحف فان ما وقع قبل العدول الى الطاعة
معصية مستقرة ممنوع من الحكم مطلقا فان المانع انما زال عن الباقى والواقع له
ينفك عنه ثم ايضا ان كان الباقى مسافة قصر والا يتم فان المجموع وان
سفرا لعدم القطاعه بالمعصية الا انه ليس ان الواقع فى المعصية لا ينفع
للباقى لاقترانه بالمانع فعلا لاستحالة ارتفاع العصيان المستقر عن الشئ والموضوع
هو الذى لا يقترن بالمانع اصلا مع حرمته ومجرد وجود المقتضى اعنى قصد المسافة
وزوال المانع وهو المعصية لا يكفى فى اتحاد المجموع فى الحكم لاستحالة زوال المانع
مع هذا الوجه وما ذكرناه صرح العلامة فى التذكرة بعد ان ذكر السفر المباح اذا
قصد المعصية فى الاثناء قال ولو انعكس الغرض لم يترخص فى الابتداء بل من حين
العود الى الطاعة ان كان الباقى مسافة والا فلا ولو كان ابتداؤه طاعة ثم
قصد المعصية ثم عدل الى الطاعة فان كان المانع مراجعا يقصر من الاول
والا فان كان الباقى مسافة قصر والا اتم وبالجملة فانه لا معنى لانضمام السابق المتأخر
مع توسط مقدار من المسافة لا حكم له فان السابق انما يكون مسافة مع هذا الفعل
لا بانضمام ذلك وهذا واضح هذا كله فى الذهاب واما الاياب فهو تابع
للذهاب واتمام لاصل السفر الذى هو الذهاب فلو ايضا معصية فى ما يكون
الغاية فيه معصية لكونه ايضا معنونا بالعنوان المحرم نعم لو تاب فى الاياب وقصد الكل
يقصر لزوال العنوان وان الاياب فيما غايته معصية على مباح لا وجه لحرمته فيجب ح
التقصير ثم ان المستند فى الحكم جملة قول الصادق اعنى وجوب الاتمام فى سفر المعصية
قول الصادق ع فى قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغى
المتصيد والعادى السارق ليس لهما ان يأكلا الميتة اذا اضطر اليها هى حرام
عليهما ليس هى عليهما كما هى على المسلمين وليس لهما ان يقصرا فى الصلوة

ومنها كون السفر عمله فيجب عليه ح الاتمام كما صدق ان عمله هو السفر لاغيره و
ذلك يتحقق بثلاثة امور احدها استمرار السفر الواحد بحيث لا يكون له عمل وراء ذلك
كان يقصد مكانا مسافته خمسين سنة مثلا ولا ريب ان عمل الشخص ح انما هو السفر
وذلك هو الغالب عليه الثانى ان يتفق له كثرة السفر فانه يكون عمله السفر بل ان
يتخذه عملا بل يكون منه فيجب عليه الاتمام فى السفر الثالث ان يتخذ السفر لنفسه حرفة
وصنعة فيكون له ح ملكة السفر اى الارادة الراسخة فيتم فى السفر الثانى لانه مالم
يسافر سفرا واحدا لا يصدق عليه الاسم لعدم استقرار الحرفة الا بعد السفر وهذا
مثل المكارى والمكترى والراعى والاشتقان وغير ذلك فهذه الموارد الثلاثة
يجب فيها الاتمام والقصور الا فى صورتين احديهما الاقامة عشرة ايام فى وطنه او البلد
او البلد الذى يدخله فانه ح يقصر ويفطر الاخرى الجد بالسير اى جعل المنزلين منزلا
مع فيقصر فيما بينهما ويتم فى الثالث اذا سار منه لا ويدل على استثنائهما ما روى عن ابى ع فى الاخيرين دون
عبد الله ع حيث سئل عنه عن حد المكارى الذى يصوم ويتم قال اى مكار اقام فى منزله الاول لعدم نفى
او فى البلد الذى يدخله اقل من مقام عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام ابدا وان التقصير فانه سفر
كان مقامه فى منزله او فى البلد الذى يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار واحد بالفرض م
وما روى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال المكارى والجمال اذا جد بهما السير فليقصرا
وفى اخرى سئل عن الصادق ع عن المكارين الذين يختلفون فقال اذا جد
السير فليقصروا وبالجملة فالعنوان فى المقام هو كون السفر عملا سواء كان فعلا
او ملكة وما ورد فى الاخبار مما يكون ملكة كالمكارى والملاح وغيرهما الا انه
يستفاد من الاخبار ايضا ما يكون فعلا فانه ورد التعليل فيها بانه عملهم كما فيما
روى عن حريز عن زرارة عن ابى جعفر ع انه قال اربعة قد يجب عليهم التمام
فى سفر كانوا او حضر المكارى والكرى والراعى والاشتقان لانه عملهم
فالرواية صريحة فى ان المناط كونه عملا وهو فى الاولين اظهر لعلية العمل فيها
واما المكارى وامثاله فالعلية فيها باعتبار الاقتضاء وقد اختلفت المسألة عند
الاكثر

عند الاكثر فجعلوا العنوان كثرة السفر واختلفوا فى حدها قال الشهيد فى ذكرى
ان ذلك انما يحصل غالبا بالسفرة الثالثة التى لم يتخلل قبلها اقامة تلك العشرة ولان
ان اقامة العشرة توجب زوال الكثرة فلا بد ان يتحقق الكثرة بعد الاقامة وبه
قال المحقق قده فى الشرائع قال الشرط الخامس ان لا يكون سفره اكثر من حضره
كالبدوى الذى يطلب القطر والمكارى والملاح والتاجر الذى يطلب الاسواق
والبريد وضابطه ان لا يقيم فى بلده عشرة ايام فلو اقام احدهم عشرة ثم انشأ سفرا
قصر انتهى يعنى ان اقامة العشرة تزيل الكثرة وذكره بعد قوله فان اقام عشرة ايام قصر
فى خروجه انما شرطنا العشرة لان السفر ينقطع بها وقال ابن ادريس انه يتحقق
بثلاث دفعات ثم قال ان صاحب الصنعة من المكارين والملاحين يجب عليهم الاتمام
بنفس خروجهم الى السفر لان صنعتهم تقوم مقام تكرر من لا صنعة له ممن سفره اكثر
من حضره واستغرب العلامة فى المختلف تعلق الاتمام فى ذى الصنعة وغيره ممن
جعل السفر عادته بالصنعة الثانية وبالجملة قد تبين مما بيناه ما هو الحق فى المقام
وانت خبير بانه ليس فى الاخبار لفظ الكثرة حتى يجعل العنوان ذلك والمذكور فيها
ما هو حرفته وصنعته ومن البديهى انه لا يعتبر الكثرة فيها وانما المناط فيها صدق الاسم
وهو يتحقق بالسفر الاول نعم فى الثانى نعم هى شاملة لكثير السفر ايضا بسبب التعليل
بانه عملهم فان كونه عملا يتحقق بكثرة السفر ولو لم يكن حرفة بل اتفاقا وكلا من
ابن ادريس والعلامة صرح فيما ذكرناه والشيخ ايضا صرح بذلك فى الخلاف
والعجب من صاحب المدارك حيث قال ان الحكم بالتمام ليس منوطا بالكثرة
وانما هو معلق على اسم المكارى والجمال ومن اتخذ السفر عمله اى حرفته لوجوب
اعتبار صدق هذا الاسم سواء حصل بدفعتين او بازيد ومن ذلك يعلم ان
من لم يكن السفر عمله يجب عليه التقصير وان سافر عشر مرات متوالية انتهى
وقد زعم قده ان المراد من العمل هو الحرفة فقط وقد علم فساده واما ما
ذكروه من ان اقامة عشرة ايام يوجب زوال كثرة السفر او السفر بنفسه

فما لاوجه له اصلا لوضوح ان الاقامة عشرة لا يرتبط بالكثرة بل يصدق عرفا انه
كثير السفر ولو اقام اقل من العشرة وتحقق الكثرة لمن يتفق له ولو كان سفره الثالث
والثالث مسبوقا بالاقامة نعم بعد تحقق العنوان في ذي الصنعة وغيره يقصر لو اقام
عشرة ايام كما لو جعله التيسير تعبدا شرعيا واما زوال السفر بالاقامة فلا اشكال فيه
فان فعليته تزول بيوم واحد الا ان المناط باق لا يزول بالاقامة ولو بالغ
فعلية السفر فاعتبار عدم الاقامة لا يرتبط بزوال الكثرة او السفر وانما هو حكم تعبدي
لا غير وهل يشترط النية في الاقامة في البلد او غيره ام لا قال العلامة المجلسي يشترط
في غير البلد اجماعا كما فيما لم يكن عملا وقال العلامة في كره ولم يشترط النية في اقامة
في بلده ويشترط في غيره وليس ببعيد وظاهر الاخبار نفي الاشتراط في غير البلد كما
لا يخفى القول في الاحكام يجب للمسافر القصر في السفر مطلقا وليس ذلك
برخصة كما عليه اكثر العامة ولا اشكال في وجوبه عندنا الا في المواطن الاربعة
فانه ذهب اكثر علمائنا الى التخيير وان التمام افضل فردي الواجب المخير الا
الصدوق قدس سره فانه قال يقصر ما لم ينو المقام عشرة والافضل ان ينوي
المقام بها ليوقع صلوته تماما ويدل على اصل الوجوب في السفر اخبار كثيرة
مستفيضة منها ما رواه الصدوق في الفقيه عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا
قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله
عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار ٢ جناح م
التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر وقوله ع هذا صريح في
ان القصر في السفر كالتمام في الحضر فكما انه واجب لا يتطرق اليه التخيير والتبديل
اصلا كذلك القصر في السفر لا ينبغي اصلا ثم قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم ٢ واجب م
جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع او ليس
قد قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا
جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله
عز

عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ص وكذلك التقصير شيء صنعه النبي ص وذكره الله تعالى
في كتابه الحديث اقول لما تعجب زرارة ومحمد بن مسلم من نفي
الجناح في مقام بيان الوجوب فرفع ع تعجبهما بنفي الجناح في حج البيت لاجل
بيان انه وقع التعبير بلا جناح في مورد آخر ايضا في كلامه تعالى عند تشريع الوجوب
ولم يبين الامام ع لهذين العالمين الجليلين كيفية استفادة
الوجوب من الكلامين اما استفادة الوجوب في الطواف بالصفا والمروة
فبيانه انه علم بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله كونهما من المناسك
فلا ريب حينئذ في رجحان الطواف بهما لكونه تعظيما لشعائر الله فقوله تعالى فلا جناح
ليس لبيان اباحة السعي قطعا فان المفروض كونهما من مناسك الحج فلا اقل
من الاستحباب مع ان مجرد السعي بين الصفا والمروة لم يحتمل احد كونه محرما حتى
يحتاج الى بيان الاباحة فالامر دائر بين الوجوب والاستحباب ومنصرف
الاطلاقات في كلام الله تعالى هو الاول فان بيان المستحبات وظيفة النبي ص
والسر في التعبير بلا جناح ما عن الصادق ع من انه كان المسلمون يرون
الصفا والمروة مما ابتدع اهل الجاهلية فانزل الله هذه الاية وقيل في
وجه التعبير بذلك انه كان على الصفا صنم يقال له اساف وعلى المروة صنم يقال
له نائلة وكان المشركون اذا طافوا بهما مسحوهما فتحرج المسلمون عن الطواف
بهما لاجل الصنمين فانزل الله هذه الاية فرفع الجناح راجع الى تحرج المسلمين
لا الى الطواف ومثاله ما لو قيل لمن يكره الصلوة في بيت المجوس ولا يتمكن من الخروج
منه لا جناح عليك في الصلوة في بيته فنفي الجناح ليس براجع الى الصلوة فانها
واجبة وانما يرجع الى الكراهة الشخصية وبيان استفادة وجوب القصر من الاية
ان الواجب على المكلف اولا انما هو التمام والقصر في السفر ارفاق منه تعالى
على عباده وصدقة عليهم ويحرم رد صدقته فيجب قبولها فنفس جواز القصر دليل
على وجوبه هذا هو الوجه في التعبير بلا جناح فانه تعالى تصدق على عباده بالقصر

والا فظاهره انه لا يوجب عليهم شيئا بل يعلم بالتامل انه لا معنى هنا للتعبير الاخر فان
المفروض ان الواجب هو التمام ولا يجوز التبديل بالقصر وكان فيه باس فنفى الله تعالى
ذلك الباس في مقام التصدق وعن ابي عبد الله انه قال قال رسول الله ص
ان الله عز وجل تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالتقصير والافطار ايسر
احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه وفي خبر عن الصادق ع عن ابائه عن
رسول الله ص قال ان الله اهدى الي والى امتي هدية لم يهدها الى احد من الامم
كرامة من الله لنا قالوا وما ذاك يا رسول الله ص قال الافطار في السفر والتقصير
في الصلوة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته وهذه الاخبار كما
ترى تبين كيفية استفادة الوجوب من اية القصر فوجوب القصر في السفر كوجوب
التمام في الحضر مما لا ريب فيه عند الامامية وما ذهب اليه الاكثر من التخيير في الاماكن
الاربعة منشأه بعض الاخبار الواردة في الباب كالصريحة في التخيير وقبل التعرض
لبيان حال الاخبار لا بد ان نتكلم في ذلك بحسب القاعدة الاولية فنقول لا يخفى ان
وجوب القصر في الصلوة في السفر ومن البديهي الواضح لاحد ان القصر والاتمام
ليسا امرين متباينين بل هما ماهية واحدة اعني صلوة الظهر والقصر في الشيء اي
الاكتفاء فيه ببعض الاجزاء المعلوم في مقام الامتثال والعفو عن الاخر لا يجعل
الشيء الواحد متعددا فالقصر هو الصلوة التي لم يلحق بها بعض اجزائها لا انها ماهية اخرى
متباينة لماهية التمام مجعولة للمسافر والا فلا معنى للاهداء والتصدق بالركعتين الاخيرتين
كما هو صريح الاخبار السابقة فالقصر والاتمام شيء واحد اقل واكثر والتخيير في الشيء
الواحد بين الاقل والاكثر مستحيل غير معقول فان التخيير ينافي الوجوب فانه مع ما
يقتضي كون كل منهما واجبا والاتمام افضل فردي الواجب المخير ومرجع ذلك الى سلب ٢ القافعين م
الشيء عن نفسه لان المفروض ان الحاق الركعتين الاخيرتين واجب ومعنى جواز
القصر عدم الوجوب فالتخيير لا يعقل الا بين الامور المتباينة كخصال الكفارة
والواجب كل واحد منها لا المجموع ولا احدها الغير المعين او احدها المعين عند الله

او ما عينه المكلف نعم التعيين باختيار الشخص فما عينه هو الواجب في نفسه لا
انه بدل عن الواجب وكل واحد واجب مع البدل بمعنى ان الواجب العيني يتعين باختيار ٢ اى الكفارة م
اختياره الشخص ويكون ذلك بدلا عن الاخر في حصول الواجب ويكون
قائما مقامه في تلك الجهة هذا حال التخيير بحسب الاصل فقد اتضح ان صحة
التخيير في الحكم واستحالته من الاوليات واما حاله بحسب الاخبار فهي طوائف
منها صريحة في وجوب القصر ما لم ينو اقامة عشرة ايام كما ذهب اليه الصدوق قده
والعلامة الطباطبائي وحكي عن الفريد البهبهاني وذلك هو المشهور بين متقدمي الاصحاب
كما حكي عن الشيخ الاجل ابن قولويه حيث روى عن ابيه عن سعد بن عبد الله
قال سالت ايوب بن نوح عن تقصير الصلوة في هذه المشاهد مكة والمدينة والكوفة و
قبر الحسين ع والذي يروى فيها فقال انا اقصر وكان صفوان يقصر وابن ابي
عمير وجميع اصحابنا يقصرون انتهى ويظهر ذلك ايضا في مكاتبة علي بن مهزيار الى
ابي جعفر الثاني ع ولم ازل على الاتمام الى ان صدرنا من حجنا في عامنا هذا فان
فقهاء اصحابنا اشاروا الي بالتقصير اذا كنت لا انوي مقام عشرة ايام وطائفة
اخرى كالصريحة في ابتداء النظر في التخيير واخرى مجملة حيث تدل على فضيلة الاتمام
في الاربع اما انه للاقامة او لكونه احد فردي الواجب المخير والطائفة الاولى تبين
هاتين الطائفتين يعني ان الشخص في هذه المواطن مخير بين القصر والاقامة
والافضل الاقامة فيكون الاتمام فيها كناية عن الاقامة وطائفة رابعة تدل
على وجوب الاتمام فيها وهي محمولة على التقية كما سيتضح ان شاء الله تعالى اما الطائفة
الاولى فهي مثل ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سالت الرضا ع
عن الصلوة بمكة والمدينة تقصير او تمام فقال قصر ما لم تعزم على مقام عشرة
ايام وما روى عن علي بن حديد قال سالت الرضا ع فقلت ان اصحابنا
اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم وانا ممن يتم على رواية اصحابنا
في التمام وذكرت عبد الله بن جندب انه كان يتم فقال رحم الله ابن جندب

ثم قال لا يكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وصل النوافل ما شئت قال ابن
مدينه ولان الحجة ان قام نية بالاتمام وقيل في الاولى المراد باحد فردي التخيير
المخير لا بيان التخيير المصرح به ولا ترجيح الفرد الاخر وفي الثانية المراد لا يكون
الاتمام على وجه الوجوب العيني بدليل الترخيم مع ابن جندب وفيه انه لا يسمح للامر
بالقصر ما لم ينو الاقامة ولا اقل من الرجحان والمفروض ان الرجحان في الاتمام
ولم يتوهم احد وجوب الاتمام عينا بدون الاقامة كي يدفع ذلك بهذا الكلام الترخيم
مع ابن جندب انما هو للتعجب مع الكفاية الا ان الاتمام لا يجوز بدون الاقامة
وما روي عن معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله ع عن التقصير في الحرمين
والتمام فقال لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك
انك امرتهم بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون
نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام
وما رواه علي بن مهزيار عن محمد بن ابراهيم الحضيني قال استامرت ابا جعفر ع
في الاتمام والتقصير قال اذا دخلت الحرمين فانو عشرة ايام واتم الصلوة
قلت اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة ايام قال انو مقام
عشرة ايام واتم الصلوة اقول المراد انه اذا عرفت ان الاتمام لا يكون بدون
الاقامة فاعف السؤال فيما تعلم انك لا تقيم عشرة ايام ولا ما دام ماذكره اوله
وما روي عن معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل قدم مكة فاقام
على احرامه قال فليقصر الصلوة ما دام محرما وحمله الشيخ على الجواز ولا وجه له
الثانية ما رواه صالح بن عبد الله الخثعمي قال كتبت الى ابي الحسن موسى ع اسئله
عن الصلوة في المسجدين اقصر ام اتم فكتب الي اي ذلك فعلت فلا باس وعن
الحسين بن المختار عن ابي ابراهيم ع قال قلت له انا اذا دخلنا مكة والمدينة
نتم او نقصر قال ان قصرت فذلك وان اتممت فهو خير تزداد وعن علي بن يقطين
عن ابي الحسن ع في الصلوة بمكة قال من شاء اتم ومن شاء قصر وعن عمران بن حمران

قال

قال في التقصير هذه اربعة وعشرين ميلا والظاهر ما بيناه تفصيلا وجه اعتبار الفصول
المذكورة في بيان حقيقة السفر من اعتبار البعد الشاغل لليوم بين المكانين وكون
الغرض الوصول من احدهما الى مقصد فان الموضوع الواقعي لا يتحقق في غير ذلك فانا
لو تحرك حركة دورية لا يحصل ذلك الموضوع ولو شغلت يوما لوضوح ان مجرد الحركة
الاينية ليست موضوعا للحكم ولو كانت شاغلة لليوم ومنه علم ان ذلك من الشرع بالبديهة وكذا
لو قصد ثمانية فراسخ من غير ان يكون له مقصد معين وانما يتحرك بمقدار الثمانية للتنزه
او للافطار في شهر رمضان او التحليل عند النذر ولكن ان اتى من المعلوم بالوجدان ان السفر
انما هو الذهاب من مكان الى مكان اخر وذلك ليس ذهابا الى مكان وهذا كله
لا لا ريب فيه اذا كان التحديد بثمانية فراسخ جميعه وبالجملة ان موضوع الحكم
في المقام انما هو طي البعد الشاغل لليوم من حيث الكثرة والمقدار بمعنى ان يكون
البعد بين المكانين بحيث يكون طيه شاغلا لليوم بنفس البعد لبلوغه في الكثرة
هذا المقدار الذي هو مبلغ وسع العامل فلو كان البعد شاغلا لليوم لا من حيث هو
ومن حيث المقدار بل من حيث الكيفية الموجبة لصعوبة الطي لا يتحقق الموضوع
الموضوع ح لعدم انطباق الجز العرفية على ذلك الموضوع واذا كان مقدار البعد
ثمانية فراسخ امتدادية يتحقق فيه ذلك الموضوع فان طي هذا المقدار من البعد
شاغل لليوم من حيث نفس المقدار والكثرة وهذا هو الذي تعلق به الحكم بل
البعد البالغ هذا المقدار اظهر ما يمكن ان يتحقق فيه ذلك الموضوع بل التعلل
المترائي في بادي النظر ان تحقق الموضوع منحصر بما يبلغ فيه البعد مقدار
ثمانية فراسخ الا انه بعد التدبر والنظر التام يظهر انه يمكن ان يتحقق في
البريد ايضا اي فيما يكون المسافة فيه اربعة فراسخ فان ذهاب البريد اذا كان
مستتبعا للاياب واتصل ذلك بالذهاب ووقع في يوم ينطبق عليه الموضوع
توضيح ذلك انك قد عرفت ان الموضوع انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث
الكثرة والمقدار والظاهر هو الثمانية الامتدادية واما اربعة فراسخ فمن

البديهي ان طيها لا يشغل اليوم من حيث المقدار وانما هو يشغل نصف اليوم
الا ان الاياب وانما تابع للذهاب سواء كان اربعة فراسخ او اكثر او اقل فيغزو
البريد اذا اتصل الاياب به ووقع في يومه فقد تحقق الموضوع في ذات البريد ايضا
وانطبق عليه الموضوع الواقعي فان نصف البريد وان لم يكن ذاته محققا للموضوع
لكنه اذا اتصل الاياب بالذهاب فالذهاب ح شاغل لليوم من حيث الكثرة والمقدار
فان التابع مع اتصاله بالمتبوع يتحد معه فانه في الحقيقة كليهما فانما هو مرتبة للمتبوع
لاتحاده معه فلا ينظر الى التابع بل يحكم مع المتبوع ولو كان ذلك بلحاظ اتصال التابع
فالطي الذهابي في ذات البريد وان لم يكن شاغلا الا ان الطي الايابي اذا اتصل به
فالذهاب ح هو الشاغل لليوم لان الاياب لاتحاده معه للتبعية جعله بحيث كان شاغلا
لليوم ونظير ذلك كثير كما اذا كان الجسم شاغلا لمقدار من الحيز مع تابعه فاتصل به
من اللواحق فيحكم ح بان ذلك الجسم شاغل لمقدار كذا من الحيز مع ان الجسم في
نفسه لا يشغل هذا المقدار وانما ذلك بلحاظ ما يتبعه فلاتحاد التابع للمتبوع مع الالتصاق
يحكم على المتبوع ولا ينظر الى التابع اصلا وكذا اذا ادعي ان وزن جسم مع ما اتصل به
من توابعه ولاحقه يحكم ان هذا الجسم بان وزنه كذا ولو كان ذلك بلحاظ التابع وليس
ذلك كله الا لاجل نحو من الاتحاد بين التابع والمتبوع فانهما وان كانا امرين متغايرين
متباينين بالذات كما هو مقتضى التضايف لاستلزامه امرين متغايرين بالذات الا ان
التابع اذا اتصل بالمتبوع يوجب نحوا من الاتحاد فلا ينظر الى التابع لتبعيته ويحكم على المتبوع
ولو بلحاظ التابع وما نحن فيه كذلك فان الذهاب والاياب فيما نحن فيه وان كانا عملين مستقلين بالذات
فان الاياب الواقع بعد القرب وان كان ايابا للذهاب القبل وبهذا المعنى تابع له
لكنه عمل مستقل في عرض الذهاب وليس هذا ما يوجب الاتحاد بل يستحيل ذلك بعد
فرض الاستقلال نعم اذا اتصل الاياب بالذهاب لم يكن عملا مستقلا في عرض
الذهاب بل انما يكون تابعا للذهاب بمعنى انه متمم له اساس الذهاب ويوجب لحوق

صفة

صفة في المتبوع لم تكن حاصلة بدونه وهي انه يصير طي الذهاب بحيث يكون مبلغ
وسع العامل من حيث البعد وكثرة المسافة وهذا انما هو لاجل انه يصير الطي طيا
واحدا لتبعيته طي الاياب للطي الذهابي فاصل الشاغل لليوم ح من حيث
المقدار انما هو الذهاب وان كان لاستتباعه الاياب في يومه فان كون الطي
مبلغ وسع العامل من حيث الكمية لا الكيفية قد يكون من حيث طول المسافة
وامتدادها كما في الثمانية الامتدادية لانها لطولها وامتدادها يكون طيها
شغل اليوم وقد يكون من حيث الطول بصفة الثمانية الا انه يستتبعها
التابع اليه فيصير بسبب الاستتباع شغل اليوم فطي البعد من حيث الكمية انما
هو الشاغل لليوم في البريد والبريدين نعم الكم في الثمانية الامتدادية متصل وفي
اربعة فراسخ منفصل وبالجملة ان تحقق الموضوع في البريد انما هو اتفاقي لا
لزومي كما في الثمانية فراسخ فانه اذا تحقق الشخص في طي ذلك فلا بد له من
القصر ولو وقع الطي في يومين او ازيد لان تلك المسافة متصفة بالفعل
بان طيها مبلغ وسع العامل ولو لم يقع واما البريد فانما يتحقق فيه الموضوع
مع انضمام الكم المنفصل الى الذهاب فانه ح يتصف الذهاب بانه في نفسه من
المقدار طيه شغل اليوم لحدوث تلك الصفة في البريد بسبب اتصال التابع
بالمتبوع فانه ليس بالذات كذلك ولو لم يقع فاذا انفصل الاياب منه ووقع بعد الذهاب ح
يوم او يومين مثلا فلا حيلة في الذهاب الصفة المذكورة اي كون طيه شاغلا
لليوم فان وقوع الاياب بعد الايام لا يوجب النقل في الذهاب بالفعل
بحيث يصح ان يقال ان البريد طيه شاغل لليوم لوضوح انه شاغل لنصف اليوم
وملاحظة الاياب الواقع بعد القرب في الحكم الفعلي نظرا الحكم بالفرسخ بالشاغلية من
حيث الطي بملاحظة انه لو انضم اليه سبعة فراسخ يشغل اليوم فالحكم على البريد
بان طيه شاغل لليوم من حيث البعد والكثرة باعتبار انه لو انضم اليه الاياب
كان كذلك من قبيل الحكم على الفرسخ بذلك وكلاهما في الشناعة بمنزلة واحدة

ومجرد تبعية الإياب للذهاب لا يوجب اتحادهما حتى فيما انفصل من الذهاب
ووقع الإياب ما بعده فان التبعية انما يصحح اتحاد العملين المستقلين بالذات مع اتصالهما
ولولا ذلك لم يكن محل للاتحاد مع الاتصال ايضا فاذا انفصل التابع عن المتبوع
كان كل منهما عملا مستقلا في عرض الآخر ولو كان احدهما تابعا والآخر متبوعا له
ان اتحاد العمل لا يتصور ح اصلا الا اذا انفصل تابع الجسم عنه فلا ينفع الحكم عليه بانه
شاغل لمقدار كذا من المكان بالفعل فيما لو اتصل اليه تابعه كان كذلك فان التبعية
في الامرين يجعلهما قابلا لان يتحدا مع الاتصال لا انها توجب الاتحاد مع كل تفرق وان
شئت توضيح ذلك فلاحظ التوابع المنفصلة عن المتبوعات المتحدة معها مع الاتصال
كي يتضح لك المقام غاية الاتضاح فان شعر الرأس مثلا متحد معه مع الاتصال ٢ مع ذلك
ولذا كان المسح عليه مسحا على الرأس ولا يغني المسح على الشعر المنفصل عنه بالكلية
ولو كان التبعية كافية في الاتحاد بدون الاتصال لجاز المسح عليه مع الانفصال ايضا
وبالجملة والحاصل ان التبعية مع الاتصال توجب الاتحاد بين الامرين ولا يكفي
فيه مجرد التبعية فالحكم على البريد بان طيه من حيث العمل مبلغ الوسع من اخوانك
المنفك لوضوح انه مبلغ نصف الوسع والاعتقاد ان ذلك بانه مع اتصال الآخر
كل اشتغ من نصف الحكم فلابد في صحة هذا الحكم من اتصال الاياب بالذهاب
كي يتحدا فاعتبار الشاغلية الفعلية فيها انما هو من خصوصية البريد اي البريد
لتوقف تحقق الموضوع عليها وبدونها لا يتحقق الموضوع اصلا وبه الاختلاف الثمانية
الامتدادية فان الفراق المسافة فيها يكون طيها شاغلا لليوم ذاتي يتحقق بالفعل
ولو كان الطي الشخصي واقعا في يومين او انتفت المناط في اتحاد العمل وتعدده
اتحاد مبدئه ومنتهاه فاذا كان للعمل مبدأ ومنتهى معينين فهو واحد لا محالة ولو تعدد
ظرفه مثل بناء المسجد والخان والقنطرة ونحو ذلك ضرورة ان العمل المتحد الى النسبة
انما هو لتلك الامور فالعمل المرتفع مع الايام انما هو عمل واحد يتم في ظروف كثيرة
وذلك لا يخرجه عن وحدته الحقيقية فطي الثمانية مثلا لاجل الاستيفاء ويقصد

واحد لا يتعدد بتعدد ظرف العمل كما عرفت في الامثلة المذكورة ولا فرق بينهما الا
ان اتحاد المبدء والمنتهى في الافعال قد يكون ذاتيا كما هو الغالب وقد يكون
اعتباريا منوطا على اعتبار الشخص وكذا يختلف طي الثمانية فانه قد يكون عملا
واحدا كما اذا كان مقصوده او لازم الثمانية للوصول الى المكان المتوقف
ذلك ولا يتعدد ح بوقوعه في يومين وقد يكون متعددا كما اذا انفصل طي البريد
وحصل غاية ذلك ثم تعلق اتمامه طي عليه طي بريد آخر في ذلك اليوم لجميع طيه
ولو كان ثمانية فراسخ الا انه عمل متعدد بتعدد المقصد ومن هنا ظهر وجه عدم اعتبار
الاتصال الطي في البريدين واعتبار الاتصال في البريد مع ان الشاغلية معتبرة
في طبيعة العمل دون الشخص لان طي ثمانية فراسخ عمل واحد محقق للموضوع
في حد ذاته لان طيه مبلغ الوسع بخلاف البريد فانه تفتقر في انطباق الموضوع عليه
يتوقف على ان يكون العمل الفعلي مبلغ الوسع من حيث الكثرة ولا يتم ذلك الا مع
اتصال الاياب بالذهاب والا فالعمل في نفسه ليس مبلغ الوسع ولو توهم ان المسافة
التي هي الثمانية اعم من الامتدادية والتلفيقية فلان طي الثمانية الامتدادية
عمل واحد ولو وقع في يومين كذا طي الثمانية التلفيقية فاذا انفصل او لا ذهاب
البريد وايابه فقد تعقل طي الثمانية ولا يضر انفصال الاياب عن الذهاب فان
العمل عمل واحد ناش عن عدم التأمل في البديهيات فان البريد عبارة عن المسافة
وهي اربعة فراسخ وتكرار العمل فيه لا يجعله ثمانية فراسخ والذهاب والاياب
كل منهما عمل مستقل في عرض الآخر فحصر ذاتهما انفصل العملين معا لا يجعلها
حقيقة ثمانية التلفيقية لا معنى لها اصلا لان تكرر طي البريد لا يجعله بريدين
٢ المتكرر ح كي يكون طي الثمانية الا واحدا وبالجملة ان كان العمل بالطبع مبلغ الوسع
فلا تعتبر الفعلية ح في الافراد كما في الثمانية الامتدادية وان لم يكن بالطبع
كذلك كما في البريد فلابد في تحقق الموضوع في هذا الفرد كون هذا العمل الشخصي مبلغ
وسع العامل ومن المعلوم ان طي البريد انما يتصف بتلك الصفة اذا الحم

اليه ما يقصد ولا يستحيل تحقق الموضوع في البريد وقد تحصل مما تلوناه عليك
ان اتحاد العمل المحقق للموضوع اما باتحاد المبدء والمنتهى كما في الثمانية فراسخ واما
بالتبعية والاتصال كما في البريد والاتحاد هنا متوقف على كلا الامرين بحيث لو انتفى احدهما
لكن منهما فلو انفصل الاياب بالذهاب لا يجد وجه التبعية لا تفيد الطي ح كما لو تعلق القصد
بالاياب مستقلا بمعنى انه لم يقع مع انه اياب للذهاب بل كان الغرض منه امر آخر كنقل المتاع
مثلا ونحوه فان الاياب بالطبع وان كان تابعا للذهاب لكن اذا كان مقصودا بالاصالة
يخرج من التبعية لا محالة فلا ينفع الاتصال ح في الاتحاد فانه اتصال عمل مستقل باخر
والموجب للاتحاد انما هو اتصال التابع بمتبوعه وكذا لا ينفع التبعية بدون الاتصال
لاستحالة اتحاد التابع المنفصل مع المتبوع كما عرفت فاعتبار الاتصال في البريد انما هو لتوقف
الاتحاد عليه بخلاف الثمانية ولذا لا يضر فيه المبيت في اربعة فراسخ لتوقف الاتحاد فيها
باتحاد المبدء والمنتهى والاتصال وان كان يوجب عنوان الاتحاد في جميع الامور المتعددة
لكنه لا يوجب القائم العمل مع تعدد المبدء والمنتهى الذي يتحقق به الموضوع كما هو واضح ولذا قلنا
انه لا يتحقق الموضوع في الثمانية مع تعدد المقصد ولو وقع طيها في يوم واحد فانه وان
كان قد شغل اليوم الا انه ليس يستند الى طبع الطي الواقع في كل من [illegible] البريدين
بل انما هو مستند الى انضمام الافراد فان طي كل منهما فرد من الطبيعة فالاثر ح لو نتج عن الافراد
كما في طي الفرسخ اذا تكرر ثمان مرات فان المجموع شاغل لليوم لكنه مستند الى الافراد وبذلك
يظهر انه لا يمكن تعيين المسافة التي يتحقق فيها الموضوع بغير العمل بان يقال ان العمل
الشاغل لليوم مسافته يتحقق فيه الموضوع فان مسافة هذا العمل قد يكون فرسخا او اقل
ولذا قلنا ان الموضوع انما يتحقق في المسافة التي يكون طيها من حيث هي شاغلا لليوم لا
لاجل تكرر العمل كي يستند الشاغلية بطبع العمل ولا يوزع مع الافراد كما في الكر فان لكل
جزء منه مدخل في العاصمية واما طي البريد وان كان متكررا من حيث الذهاب والاياب
لكن الاثر انما هو للمتكرر فقط اعني الذهاب فان تبعية الاياب تمنع عن التوزيع
فيكون الاثر للمتبوع ولو كان باعتبار التابع فانه لا حكم له مع اتحاده لمتبوعه وهذا الا ان يجمع

ع

مع احد و اذا قد عرفت ذلك كله تبين انه لا تعارض بين الاخبار الواردة في المسألة
فان منها ما يدل على ان حد التقصير بريدان كما في رواية عيص بن القسم المتقدمة وغيرها
كما ان وبعضها يدل على ان حده البريد كما عن زرارة عن ابي جعفر ع قال التقصير في بريد
والبريد اربعة فراسخ وعن معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه المسافر
الصلوة قال بريد ذاهبا وبريد جائيا وعن ابي الجارود قال قلت لابي جعفر ع في كم التقصير
فقال في بريد وعن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ع ادنى ما يقصر فيه قال بريد وعن
العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال سألته عن التقصير قال في بريد قلت بريد
قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وعن عبد الله بن يحيى الكاهلي انه
سمع الصادق ع يقول التقصير في الصلوة بريد في بريد اربعة وعشرون ميلا الى غير ذلك
وبالتدبر فيما ذكرنا يتضح مفاد الاخبار ويعلم عدم التعارض بينها بحيث لا ينبغي ان يستتم
٢ يمكن ان ح مفاد الحد التعارض فان معنى كون البريدين حدا ان اقل المسافة التي يتحقق فيه الموضوع
انما هو البريد [illegible] لا اقل منه [illegible] الا انه يبقيه لما عرفت ان تحقق الموضوع
فيه باعتبار التابع وتابع الثلاثة فراسخ لا يكون ابدا من نفسها فالحد من حيث
المقدار هو البريدان فانه اقل المقدار الذي ينطبق عليه الموضوع ولا يكون اقل
ومعنى كون البريد حدا ان المسافة التي لابد فيها من التقصير ولا مناص عنه اما هي
الثمانية لا اقل منها لا يكفي المناص في الاقل بان لا يرجع في يوم الذهاب فحينئذ
البريد من حيث وجوب التقصير لا محالة كما لا تنافي بين الحدين بل بينهما ملازمة
بل وحدية البريدين عين حدية البريد فان المناط في الاول كون الطي مبلغ
وسع العامل من حيث العمل وهو بعينه موجود في البريد ايضا مع ما عرفت تفصيلا
فاذا قلنا ان البريدين حد فقد قلنا ضمنا ان البريد ايضا حد ويستحيل ان لا يكون
حدا اذا كان البريدان حدا وقد جمعوا بين الاخبار لما زعموه من التعارض لان
اصحابنا الاخبار الدالة على ان البريد حد التقصير المراد منها ذهاب البريد وايابه
اذا قصد ان لم يرجع في يومه فيكون المجموع ثمانية فراسخ وهذا اصل

وصرح به المحدث البحراني في الحدائق وظاهر الشيخ الجليل ابن ابي عقيل ره حيث حكي عنه ان كل
سفر كان مبلغه بريدين وهو ثمانية فراسخ او بريد ذاهبا وبريد جائيا وهو اربعة فراسخ في
يوم واحد او ما دون عشرة ايام فعلى من سافره عند آل الرسول عليهم السلام ان يصلي صلوة
السفر ركعتين وللاظهر فاذكر مستند هذا الوجه ان المسافة هنا اربعة فراسخ ولا يوجب
ذلك تكرر العمل الواقع فيه وانما يكون العمل بحقه اي ثمانية فراسخ فالذهاب والاياب
عمل واقع في المسافة اي البريد لا انها المسافة الشرعية ولا اشتبه الامر على هذا القائل
حيث لم يفرق بين العمل والمسافة وزعم ان ذهاب البريد واياب ثمانية فراسخ فلم يقع
ان التلفيق في المسافة بديهي الاستحالة لعدم تعقل كون اربعة فراسخ في اربعة
فراسخ وقول الصادق عليه السلام في الرواية المتقدمة التقصير بريد في بريد يكون اربعة
وعشرين ميلا معناه ان المسافة اذا كانت بريدا ورجع في يومه ذهابه يجب التقصير
لتحقق الموضوع ح فان المسافة وان لم تكن اربعة وعشرين ميلا الا ان العمل بهذا المقدار
لتكرره في البريد بكل من الذهاب والاياب واقع فيه فيكون الطي ح مع الطي فان الاياب
لا وقوع الذهاب والموضوع هنا الطي في الطي وهذا هو المراد من كون البريد في البريد وطي
... في ثمانية فراسخ والاصح من الوجهين حمل اخبار الثمانية على الوجوب
واخبار الاربعة على الجواز وهو الوجه الثالث وهو الشيخ وعليه اعتقد الا انه يلزم بالتخيير
لا في القصر والقصر الجزئي وكذا اخبار المعتبرة وفتحه ذلك في ... ان
ذكر انه استوجهه جلى فلا في من احتياط بل استوجهه في الذكرى وقد يتمتن مساو ذلك
اليه فان ذلك فرع الفورية وقد عرفت اجماع الاخبار في ... لا شاهد ...
لوجه من الوجوه والشيخ انما تبرع بهذا الجمع ... منطبق مع ... هذا كله
مضافا الى ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة تنفي ما ذكرناه ...
فانه اذا اجاب ع عن سؤاله عن التقصير بقوله في بريد تعجب محمد بن مسلم ... وقال
بريد فاراد ع ان يرفع تعجبه وقال في مقام البيان والتعليم وشرح ما اجاب به انه
اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فقد شغل يومه وان قيام التعجب بذلك ...

بالجواب

بالجواب لا يكون الا اذا كان قوله ثانيا بيانا لحقيقة البريد فمع ما ذكرناه لا اشكال في ارتفاع
التعجب به وكونه مرتبطا بجوابه ع فان نفس المسافة وان لم تكن بطيها شاغلا لليوم لكن اذا
انضم الاياب بالذهاب ولحق به في ذلك اليوم تحقق الموضوع في البريد ايضا
لاتحاد التابع المتصل مع متبوعه تنزيلا فيكون طي البريد شاغلا لليوم ولو بسبب التابع
والموضوع انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث العمل وهو تحقق في البريد فالمناط في الثمانية
موجود في البريد ايضا اذا ذهب بريدا ورجع بريدا فانه ح يكون طيه شاغلا لليوم وان لم يرجع
في يوم الذهاب لا يتحقق الموضوع فان ذهاب البريد نصف الشغل واما تسمية الشغل بالبريد
في هذه الرواية وغيرها مع ان المراد الذهاب والاياب معا فهو ان ذهاب البريد لما لم ينفك
عن الاياب فان الذهاب انما كان لغرض اوجب عليه ذلك ولولاه لم يخرج من مكانه فاذا
حصل ذلك وتمكن من الرجوع في ذلك اليوم يرجع لا محالة كما هو المتعارف بين الناس وصرح
بذلك المحدث العاملي ره في الوسائل هذا مع ما ذكرناه واضح ولو كان مراده في مقام رفع
التعجب عن العالم الجليل محمد بن مسلم ره ان مجموع الذهاب والاياب ثمانية فراسخ وهو شاغل
لليوم كان غلطا ولم يرتبط بالجواب فان السؤال انما كان عن المسافة واجاب ع عنه بانها
بريد وزيادة العمل الواقع فيه وتكرره لا يوجب ازدياد المسافة بالضرورة فلا معنى لكون
الذهاب والاياب ثمانية فراسخ فانها عبارة عن المسافة والذهاب والاياب عمل واقع
فيها فارادة ذلك غلط واضح مع انه ح لا يرتبط بالسؤال والجواب فانه ع اجاب عن السؤال
عن المسافة بالبريد ثم تعجب السائل حيث قال بريد فرفع التعجب بان المراد ... ان
لا يصدر عن الجاهل الفقيه وكيف يصدر مثل ذلك الى ساحة العصمة والفقه ولو كان
البريد من حيث هو مسافة يجوز فيها التقصير كما يجب في الثمانية فراسخ فلا معنى ح لتعجب
السائل فانه المفروض انه مسافة التقصير عرض ثمانية فراسخ ولو جاز التعجب في البريد لجاز
في البريدين ايضا مع انه لو كان البريد في حد نفسه مسافة كالبريدين فلا وجه ح لتصدي الامام ع
لرفع التعجب بقوله انه اذا ذهب بريدا الخ مع ان تعجب مثل هذا السائل الجليل كيف يتصور
كان يعلم بان المسافة ليس بريدا قطعا انما كان فرده في اثنا عشر ميلا او ثلاثة وعشرين ميلا ...

نبين عليه السلام ان مناط التقصير انما هو الطي الشاغل لليوم من حيث البعد وذلك تارة
ينطبق على اربعة وعشرين ميلا واخرى ينطبق مع اثنى عشر ميلا فان البريد اذا استتبع
ما يشعر وقوع الرجوع في يومه يتحقق المناط الموجب للتقصير في البريدين اعني شغل اليوم
ولو لم يتصل الاياب بالذهاب لم يتحقق المناط فان كلا منهما ح ليس مستقلا في شاغل
لليوم فالموجب للتقصير في البريدين هو الموجب له في البريد وانما الاختلاف في المسافة
فان ترتب شغل اليوم على طي المسافة لا يكون ذاتيا مستقلا الا في المسافة وهو
في البريدين لا غير وللاوس والتحديد بها في الاخبار ولا يكون عرضيا مستقلا الا
ما يتبعه والاتصال ما يلحق به كما في البريد لعدم كون شاغليته ذاتية ومن هنا يظهر ان
ان التحديد بالمسافة في الحقيقة انما هو بالبريد فان معنى التحديد ان الحكم لا يتحقق في
اقل من الحد ولا يحتاج الى الزيادة وهذا في البريد فقط فانه مسافة التي لا يتحقق
الموضوع في اقل منها ولا يحتاج الى الزيادة في ترتب الحكم وبهذا ينفي التحديد بالبريدين لما ... ٣ هو البريد
التحديد بالبريدين فقد عرفت ان معناه ان الشاغلية الذاتية منحصرة في الثمانية ...
مع الحكم في اخبار التشريف شواهد مع اعتبار وقوع الاياب في يوم الذهاب منها التعبير باذا
الزمانية التي هي للتحقيق الوقوع واختياره من بين ادوات الشرط وحواسر(؟) فلعل
فيه ... وتقدير الكلام انه قد شغل يومه حين تحقق الذهاب والاياب ومنها
التعبير بالماضي دون المضارع للدلالة على تحقق المادة ومنها اتيان كلمة الواو
الدالة على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ومنها التعبير بالرجوع مع ان
مقابل الذهاب هو الاياب فان الاياب اعم من ان يقع في يوم الذهاب
او غيره بخلاف الرجوع فانه الرجوع في اليوم ويعلم ذلك من ملاحظة الموارد
وتتبع الامام عليه السلام بذلك مع وجود ما يقابل الذهاب ومنها قوله عليه السلام
اخيرا فقد شغل يومه فان كلمة قد التحقيقية واضافة اليوم الى الضمير الراجع
الى الشخص نص في اعتبار الاتصال لعدم تحقق شغل اليوم مع انفصال
الاياب عن الذهاب لان الاضافة في المقام لاجل وقوع الذهاب في ذلك اليوم

فح

يفيد قوله ع فقد شغل يومه انه قد شغل يومه الذي وقع فيه الذهاب ومن
البين الواضح ان شغل يوم الذهاب لا يتحقق الا باتصال الرجوع بالذهاب
وانه فلا معنى لتحقق شغل اليوم ح فان المفروض ان السير الواقع في يوم الذهاب
بريد لا ازيد وهو نصف الشغل فتعقله من هذا المعنى الذي ذكرناه دفع
البعد عن خصوصية الكلام فلا يتعقل ان يكون معنى قوله ع فقد شغل يومه انه
اذا اشتغل منه الذهاب بريدا والاياب بريدا ولو وقع الفصل بينهما الى ان يزيد
على عشرة ايام شغل يوما تاما من الايام واراده هذا المعنى من الكلام المذكور
غلط فاحش لما عرفت من جهات النص والمراد من اليوم في الحديث الشريف
وغيره من الروايات التي سئل فيها عن التقصير فاجاب عليه السلام انه في مسيرة يوم
انما هو الدورة الفلكية لان السفر كما عرفت امر عرفي وموضوع واقعي له حدود
واقعية لا محالة تنضبط بضابط واقعي واول ما ينضبط به السفر انما هو الدورة فانها
المنتشر ... لا في حد ذاته التي ينضبط بها الامور الواقعية كالكتابة والخياطة والصياغة
فانها تقدر اولا بالدورة فيقال لفلان يكتب في كل يوم مقدار كذا ... انه يصدر
منه هذا المقدار في تمام الدورة فان اتخاذ الشيء شغلا لنفسه معناه ان يكون ذلك
مبلغ الوسع في الدورة ولا يصدر منه ازيد من ذلك وذلك يختلف باختلاف المشاغل
فان زمان الاشتغال في بعضها ازيد مما في الاخر كما في الامثلة المذكورة فان الاشتغال
بالخياطة اكثر زمانا من الصياغة والكتابة وكذا الصياغة بالنسبة الى الكتابة وهكذا لكن ...
في الجميع مع اختلاف زمانها انما شغل الدورة ومبلغ وسع العامل ولو كان زمان الاشتغال
ساعة واحدة لوضوح ان الاشتغال بالشيء انما هو بحسبه فان لكل واحد من المشاغل
توابع ولواحق تلحق به من الاكل والشرب وسائر وجوه الراحة من النوم وغيره فاذا كان
الشغل بحيث لا يمكن الاشتغال بهذا الدورة اذ لابد من سائر اللوازم شغل اليوم ومبلغ
وسع العامل فانه الذي شغل تمام الدورة به وبتوابعه واذا عرفت ذلك كله فنقول
ان السفر هو الطي الشاغل لليوم اي الطي الذي يكون مبلغ وسع العامل في الدورة

... بالشهر ... وهكذا ... دون الدورة ... الانقساط ... واما فوق ذلك ... الدورة وليس ...

وذلك ثمانية فراسخ لا اقل من ذلك ولا اكثر فالثمانية فراسخ شغل الدورة
بمعنى انها التي مع توالي الجهاد لواحقها يبلغ الوسع لا ازيد ولا اضافة العمل الى الدورة كان
في جميع الاحوال العرفية لا تتفاوت بوقوعه في الليل بجعل النهار للراحة او يكون
بالعكس كما هو الغالب فمن هنا ظهر ان النهار مساو مع الليل في الاحكام وان كان
الواقع في الاخبار وعبارات الفقهاء القدماء لفظ اليوم لكن المراد هو الدورة
كان بياض اليوم الوارد في بعض الاخبار من باب المثال لا لانه اراد التخصيص كما هو واضح
وبالجملة ان اللحى الشاغل لليوم كما يتحقق بالبريدين كذلك يتحقق في البريد
الذي اذا رجع في يوم الذهاب لتحقق مناط السفر فرح في كل منهما اذا
لم يرجع في يوم الذهاب لا يجوز القصر لانهما حالان مستقلان ليس كل منهما
بسفر وانما السفر مع الاتحاد وهذا لا يكون في صورة الاتصال كما عرفت بالتفصيل
قال في الجواهر وقد اطلق اليوم في المتن واكثر عبارات الاصحاب للتي بسبعة
القطع بمساواة الليلة مقام لم اجد من فصل الامر بعد فيها واراد الرجوع
منها الى قصر لاطلاق النصوص السابقة وتصريح جماعة من الاصحاب به منهم
الشهيدان بل صرحا انه يعتبرها بلا فرق كالمصابيح او صرحنا انه مجمع عليه بسارة
اليوم والليلة كتلك الى الا انها اعتبر الاتصال السفر لما اذا اسافر في اول
واراد الرجوع في اخر الليل بل الظاهران مراده بالرجوع الوصول لا الشروع
فيه حسب وان بات في الاثناء اذ هو مساو للبيت في المقصد وكانها عقلا من
هذه النصوص حصر ما جرى الاعرابي ويدفعه مسلم ان وجه الحاق الثانية الملفقة بما
لسافة صدق اسم قطع مقدار بياض يوم وهو لا يحقق الا بالاتصال النسبي وعدم
الفصل بالمبيت ونحوه من القواطع المقتضية عدم صدق شغل اليوم معها وغير
انه لا ظهور في شيء من النصوص به فضلا عن الحزن المزبور انه و ذلك يبين او لما الا الذهاب
بريدا والمجيء بريدا وهو صادق وان تاخر المجيء عن ذلك اليوم بل هو كصحيح زرارة
المشتمل مع ما هو المبين مع زيادة حكاية فعل النبي صلى اذا اسافر الى ذباب الذي
هو
هو كالصريح في عدم الرجوع ليومه والظهور لفظ كان فيه في ان ذلك عادة للنبي صلى
ومن المستبعد رجوع النبي صلى ليومه في جميع سفره الى ذباب ولعدم صحة التعليل
المشتمل عليه الخبر المزبور لو لاحظ الرجوع ليومه ~~لاجل انه يكون في ليلة دكان~~
~~رسول الله صلى ليس منه بل من كلام الصدوق~~ ضرورة عدم مدخلية ذلك
في بلوغ الثمانية ولذا احكى عن بعض شراح الفقيه دعوى صراحة الخبر
المزبور في عدم الرجوع ليومه الا ان يكون قوله فيه وكان رسول الله
ليس منه بل من كلام الصدوق ولا يخفى عليك بعد الاحتمال المزبور فساده
وليس في ما فيها سوى بيان ابدا انه لو فعل هذا الذي كان فعله من الذهاب
والمجيء لتحقق صدق شغل بياض يوم الذي هو حد المسافة منصوصا
وقد عرفت ان المعتبر في المسافة قصدها لا قطعها في يوم واحد فمن كان قصده
السير بريدين او مقدار بياض قصر وان قطع ذلك في ايام كما انك قد عرفت ايضا
في هذه النصوص الدالة على جامع التلفيق الى الثمانية الذهابية بالطريق الذي
سمعته فالمتجه الاكتفاء بها بما في الثمانية من اعتبار مجرد العقد ومن لان القطع
في ايام مع ان اخبار مكة تنبئ عدم ارادة الرجوع لليوم لظهور بعضها وصريح الآخر
في ارادة الخروج الى عرفة للحج الذي لا يجوز معه الرجوع ليومه انتهى
قوله وكانها عقلا الخ وقد عرفت مما ذكرنا ان البريد الملحق بالبريد انه يحقق
السفر في البريدين مثل تحققه في البريدين لكونه حد نفسه انما يتحقق في كل المورين
لا ان تحققه في احد المورين اصل وفي الآخر الحاقي وقد عرفت الوجه في اعتبار
الاتصال في البريد وكيف يجوز ان ينسب الى الشهيدين ما ذكره ~~في اعتبار الاتصال~~ هو
بديهي الفساد من ان الوجه في اعتبارهما الاتصال عدم صدق شغل اليوم مع الانفصال
مع انه صدق شغل اليوم بالمعنى الذي ذكره وهو ان يصدق قطع مقدار بياض يوم لا يتوقف
على الاتصال بالضرورة لتحقق ذلك مع الانفصال ايضا نعم لما كان الغرض تحقيق الاتحاد المعتبر
الاتصال كي يتحقق السفر قوله الذي هو كالصريح الخ كرواية زرارة بن اعين

انه قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التقصير فقال بريد ذاهب وبريد جائي قال
وكان رسول الله صلى اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه
اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ وانت خبير بان الخبر الشريف ان لم
يدل على ارادة الرجوع لليوم كما دل لا دلالة له على عدم الرجوع بالبديهة لعدم الدلالة
في لفظ كان على كون الشيء عادة وانما يفهم ذلك في مقام من القرائن ولو سلم ذلك
في هذا المقام فانما هو بالنسبة الى القصر بمعنى انه كان يقصر اذا من عادته القصر كلما اتى
ذبابا ولو كان ذلك في جميع عمره مرتين لا انه يفيد العادة بالنسبة الى السفر الى ذباب
فان الكلام المذكور اي قوله وكان اذا اتى ذبابا قصر لا معنى له الا انه يقصر كلما اتى
ذبابا للا ولا لا ترفيه مع تعدد السفر الى ذباب لا معنى للاستبعاد المذكور لعدم تكرر
في السفر الى ذباب بل لا معنى له الا بالنسبة الى السلام ومن العجيب منه قوله ولعدم صحة
التعليل الخ كما لا معنى له فانه كلام صدر من الغفلة عن حقيقة السفر لا مر سابقا
من ان مجرد القرب في الارض ولو في البلد ليس بسفر قطعا بل لا بد من طي
ثمانية فراسخ ومن المعلوم الواضح لكل احد ان مجرد طي الثمانية ايضا ليس بسفر
ولو كان ذلك بتكرار فرسخ واحد بل السفر كما عرفت هو الطي الذي يكون من
حيث البعد والمسافة يبلغ وسع العامل وهذا في البريدين واضح فانه في حد
نفسه كذلك بخلاف البريد فان تحقق السفر فيه يتوقف على اتصال الاياب
بالذهاب بمعنى ان يقعا في دورة واحدة ولو وقع الذهاب في اول الدورة والاياب
في اخره فان الذهاب وحده كالاياب ليس بسفر وكل منها عمل مستقل لا يرتبط معها
بالاخر فاذا وقعا في الدورة يتصلان فيتحدان ويكونان عملا واحدا فيتحقق السفر في البريد
فان الاياب تابع للذهاب فالحاصل في التنوع متصل في انه وقع منه الطي الذي يبلغ وسع
العامل من حيث البعد اما تفصيلا فاذكره لذلك من دعوى الضرورة في عدم مدخلية
ذلك الا الاتصال في بلوغ الثمانية فلا معنى له اصلا فان السفر عنده ايضا ليس مطلق
طي الثمانية فلا بد ان يكون المقصد ثمانية فراسخ والبريد نصف ذلك فقد ظهر من
ذلك
ذلك كله معنى التعليل في رواية ابن اعين حيث قال سالت ابا عبد
الله عليه السلام عن التقصير فقال بريد ذاهب وبريد جائي قال كان رسول الله صلى
اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره
بريدين ثمانية فراسخ ومحصل التعليل ما ذكرناه من انه لو لم يرجع في اليوم لم
يتحقق السفر في البريد لاستقلال كل منها والاتحاد انما هو مع الرجوع للاوصل
للحكم بعدم صحة التعليل وقد يتوهم ان اخبار اهل مكة كما تجد في هذا شرط
العود في يومه في وجوب القصر كما عن معوية بن عمار انه قال لابي عبد الله
ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات فقال ويلهم او ويحهم واي سفر اشد منه
لا تتم والاخبار بهذا المضمون كثيرة لكنه توهم فاسد توضيح ذلك ان المناط
في المقام وما هو المعتبر عدم النزول للراحة كما هو شان المسافر بل لا بد في
التقصير في البريد من الرجوع في اليوم كي يحصل الاتحاد بينهما لاجل الاتصال
فان قطع ذلك ونزل اختيارا كما ينزل المسافر فلا اشكال في وجوب الاتمام
لعدم تحقق السفر حينئذ لاجل وقوع الانفصال الموجب للتغاير بين العملين
نعم اذا استند وقوع الفصل الى المانع بمعنى انه حبس وامل بحيث صار منتظرا
الى الوقوف بمعنى انه لولا منع المانع لما نزل فقط يجب القصر بلا ريب فانه وان
حصل الانفصال بحسب الصورة الا انه في الحقيقة مسافر بمعنى ان الاياب
متصل بالذهاب فان المفروض انه لم ينزل للراحة ولم يقطع سفره فالمسافر
وان وقف الآن انه ليس باختياره وانما هو بايقاف الغير ولاجل ذلك نقول
انه مسافر بالفعل وان الاياب متصل بالذهاب ~~ونظير ذلك~~ ولو استند
النزول الى الاختيار بان حدث مانع في البلد مثلا ولم يتمكن من المشي فاوجب المانع
عليه ان اختار النزول لا محالة يجب الاتمام كما لا لزوال السفر باختياره
ولو ان سبب الاختيار هو المانع ونظير ما نحن فيه زوال العقد المعتبر في المسافة
فلا يخرج عن المسافرية لمانع بان فقد المسافة مثلا فبعد في البريد مثلا

شخص الى مكة لو وقفها باختياره لزال حده و خرج عن المسافر بعد فان من الواضح
المعلوم انه مسافر لان المفروض انه ممنوع من السير و لولا المانع لسار جزما فلو
لم يلتفت في سفره و من هذا القبيل القصر في منى فان الاقسال الحقيقي هنا
انقطاع لعدم النزول فيه فان المبيت في منى عمل واجب بمنزلة الصلوة فكما ان
النزول ليس نزولا للراحة في الحقيقة بل نفس النزول هنا اشتغال بعمل
واجب لانه قطع للسفر فالمبيت في منى بمنزلة الصلوة في اثناء الطريق
لا يوجب انقطاع السفر و انفصال الاياب عن الذهاب المرحلة الثانية في
الموانع اما الشرائط فثلاثة قصد المسافة و الحيلي الكلي و الوصول الى مكان معين فما
القصد اي العزم الى السفر لا ريب في اعتباره فان الحي الثامنة الواقع من غير قصد له
عنوان لا دلوا الحل العز المعنون بعنوان عبث لا حكم له و لذا لا بد في كون الطي سفرا
و شغلا مرتبطا بالشخص من العزم اليه و يكفي في وجوب القصر مجرد العزم الى الطي
و لا يعتبر الجزم مع الوصول فلو احتمل او ظن وجود المانع في اثناء الطريق لا يضر
فان المقتضي موجود اعني العزم و المانع مندفع بالاصل نعم لو علم بوجود المانع
و انه لا يمكن له الوصول الى المقصد لعلمه بانه يرجع من اثناء الطريق فلا عزم له
ح لمنافات العلم لعدم الحركة مع العزم لها لعدم الثمرة للعزم ح و لو عزم الى ما دون
الثمانية و انه ان امكن يذهب الى مكان هو مسافة او ان لا او اقل يتم الى ما دون
الثمانية لكونه اقل من المسافة و العزم بالنسبة الى المقصد الآخر متردد فح ان امكن
له التعدي من المقصد الاول و كان المجموع مسافة قصر و اعاد ما اتم في الاول لانه
اذا استقر العزم بالنسبة الى المكان الآخر و خرج عن التردد لا نعلم من اول الامر
المقصد الثاني و انما كان ذلك مراعى بامكان الذهاب فقد ظهر ان عدم التقصير
في الاول لعدم استقرار العزم بالنسبة الى المكان الآخر و العزم المستقر بالنسبة الى المكان
الاول غير نافع لعدم كونه مسافة و بالجملة فالطي و ان بلغ ما بلغ لا يوجب شيئا بغير
قصد

قصد فلا تقصير لطالب الآبق و الغريم و المشيع لمؤمن و المستقبل له
و ان بلغ سيرهم اضعاف المسافة لانتفاء الشرط فان هؤلاء لم يقصدوا المسافة
و روى الشيخ عن صفوان قال سئلت الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد
يريد ان يلحق رجلا على راس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان فقال
لا يقصر و لا يفطر لانه خرج من منزله و ليس يريد السفر ثمانية فراسخ
و انما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير الى الموضع
الذي بلغه نعم يجب عليهم التقصير حين الرجوع من حينه و لو قصد بلدة
معينة و انه كلما حصل مقصوده لرجع يقصر لعدم لزوم الجزم في الغيبة
فان رجع قبل المسافة يعيد ما صلاه قصرا تماما و لو قصد لخروج ثم طرء عليه
التردد في ذهابه و ايابه فح ان رجع بعد التردد يتم اذ الآن ما ذهبه الى
من الرجل و الا قصر فان الذهاب قد وقع بعنوان السفر اذ الفرض انه
لم يبطل سفريته بسبب التردد و انما هو اوجب وظيفته ما دام موجودا
اعني الاتمام لعدم تعين العزم في جهة فانه لا عزم على المقصد و لا يعقل الوطن
ايضا فلا بد ح من الاتمام و الاياب تابع للسفر انما هو الذهاب دائما
و ان لم ينضم مع الاياب و لا يضر عدم قصد الاياب حينا من اول الامر
لاتصاف الذهاب هنا بالسفرية من جهة اخرى نعم اذا كان المقصد بريدا
يتوقف الاتصاف بالسفرية على قصد الاياب مع الذهاب و ان لم يرجع يتم
حال التردد لعدم تعين مقصد الاطراف و لو خرج عن التردد و عزم الى المقصد
قصر ح و يعيد ما اتمه حال التردد فان العزم الى التردد كان مراعى فاذا تم
الذهاب انكشف انه سفر من الاول و لو سافر العبد مع مولاه يقصر
مطلقا علم المقصد و قصده او لا يعلم اصلا فانه تابع لمولاه و لا حكم له مستقلا و انما
حكمه حكم مولاه فالقصد الواقع عن المولى يكفي في حق التابع و لذا لو خرج مع
سيده او زوجته او امته و قصد كل منهم الرجوع عند تلذذ العتق او الاباق او

الطلاق يجب التقصير ايضا فانه لا قصد لهم و انما قصدهم تابع لقصد المولى بل لو
علموا بالعتق او الطلاق العز في اثناء الطريق ايضا يقصرون لكفاية قصد المولى في العلم
بالمانع لا يؤثر شيئا في حقهم نعم كلما حدث لهم الاستقلال فالحكم يتعلق بانفسهم
و اما اعتبار الحد فلان المساحة بقطع السفر لا محالة لو قصد المسافة و سار
كل يوم فرسخا مع التمكن من سير تمام المسافة فانا نعلم بالضرورة ان مثل هذا
الشخص ليس بمسافر و انما هو متنزه نعم لو لم يتمكن لعجزه الا من السير كذلك
فلا يبعد في ذلك التسفير و هذا اوضح من خفي مع احد و لذا اجوز الشهيد رحمه الله بعدم في الذكرى م
الرخص فيما لو قصد قطع المسافة في شهرين او ثلاثة و قال ايضا و من هذا الباب
لو قارب المسافر بلده فيتعمد ترك الدخول الى الترخص و لبث في قرى تقاربه
ثلاثا يخرج بها عن اسم المسافر و لا اقف في هذين الموضعين على كلام الاصحاب
و ظاهر النظر يقتضي عدم الترخص انتهى و بالجملة لا ريب في زوال السفر في
الفعل ح كما هو معلوم من العرف و اما الوصول الى مكان بعيد فلا بد
ان يكون هو الغرض من الخروج عن الوطن يعني ان يكون الطي مقدمة لحقته
و يكون المقصود بالاصالة هو الوصول الى المكان المعين فلو كان النظر الى
نفس الطي بالاصالة لا يكون ذلك سفرا و ان بلغ مسافات و من ذلك
يجب التقصير اذا طي مسافة السنة في ان واحد لتحقق الوصول من مبدأ
الى مكان بعيد و من هنا يظهر ان اللاهي بسفره كالمتصيد لهوا و تنزها
لا يقصر و ان بلغ طيه ما بلغ فان غرضه التصيد و التنزه في اي مكان اتفق
و لو قبل المسافة و لذا ورد في الاخبار كثيرا النهي عن التقصير اذا كان
السفر لصيد اللهو فان المتصيد لهوا لا يقصد المكان المعين فانما الحصول
مقصوده في كل مكان يتفق فيه الصيد فمثل هذا الشخص ليس بمسافر
يقينا كما في رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام و قد سئله عمن يخرج مع اهله
بالصقور و الكلاب يتنزه الليلة و الليلتين و الثلاث هل يقصر من صلوته

ام لا فقال لا يقصر انما خرج في لهو نعم اذا كان اللاهي قصد مكانا معينا
يقصر لا محالة فان الاخبار الناهية عن التقصير قد عرفت معناها و لا وجه
له الا الاحرام فالسفر معصية لما لا وجه له قطعا لا من الكتاب و لا من السنة
و لا من العقل و لا يلزم ان يترتب على كل فعل غرض عقلائي كحك الرجل
حين الجلوس و الراس حين التكلم و بالجملة فالمتصيد لهوا اذا قصد مكانا معينا
لا ريب في وجوب القصر عليه لكون سفره سفرا و مباحا لاباحة اللهو ذاتا
و ان كان يقبل سائر الاحكام بالعرض كوجوبه لتقويته المزاج مثلا كان الصيد
ذاتا للطب و لذا لا ريب عند علمائنا في وجوب القصر اذا كان الصيد لقوته
او قوت عياله فانه اذا ابتنى على تحصيل القوت بالصيد فلا مكان معين
يقصده و انما فانه يعين ح محلا كرميه كما هو المعلوم فان للصياد مكانا معينا
لا محالة و كذا لو كان الصيد للتجارة و قال الشيخ في النهاية و المبسوط يقصر
في صلوته دون صومه و لا وجه له و قد ذكرنا ظهران من خرج في شهر
رمضان للافطار فان كان غرضه مجرد الافطار في اي مكان اتفق
فلا يجوز القصر ح نعم جواز القصر فيما اذا قصد مكانا معينا و ان كان الباعث
لخروجه هو الافطار و لو كان للبلد طريقان احدهما اقرب و الآخر ابعد يجوز
اختيار الابعد الذي يبلغ المسافة اما اذا اختار الابعد يقصر و ان رجع
بالاقرب فانه مسافر ما لم يصل الى وطنه فان اختار الاقرب يتم فيه و في
البلد و ان رجع بالابعد يتم في الطريق و يشترط في جواز القصر في الصوم
و الصلوة الخروج عن حدود البلد فلا يجوز ما دام في البلد و ان خرج من بيته
و سائر البيوت بل من السور فلا بد في جواز التقصير من الوصول الى المحل
الذي يخفى فيه الاذان و سور البلد لان مقدار البلد الى هذا الحد في الحقيقة
و لا اعتبار بالمزارع و البساتين و ان كان فيها دور و قصور للسكنى فانها بعد
خارج البلد لا ارتباط لها به و المناط في السمع و البصر هو المعتدل فيهما و لا اعتبار

بالخارج عن الاشتغال للنقص او الكمال وهذا الحد الذي عرفت لا فرق فيه بين ابتدائه وانتهائه بمعنى انه كما يجب الاتمام قبله عند الخروج كذلك عند الدخول بعد التجاوز عنه وان لم يصل الى منزله ويعتبر المسافة من هذا الحد في المبدء والمقصد فان ما قبل الحد من البلد كما عرفت فلو نوى اقامة عشرة ايام في المقصد اتم صلوته بعد التجاوز عن حد الترخص للمقصد وان لم يصل الى سور البلد ثم انه يعتبر حد الترخص من اخر البلد مط ولو كان عظيما نعم لو كان عظيما خارجا عن المتعارف يعتبر الخروج عن المحل الذي هو فيه بحيث يصدق انه خرج عن موضعه ولا اعتبار بالمحلة مط كما اعتبره بعض المتاخرين وقد ظهر مما ذكر انه لا اعتبار باعلام البلد كالمنائر والقباب المرتفعة فانها قد لا يشاهد بعد حصول المسافة ايضا ولا يجب عليك ان تفيق الحد وج من البلد لخفاء الاذان والجدران جهده وقعية وجهالية يطلع عليه كل احد وليس جهة شرعية والاخبار الواردة في الباب لبيان نفس الامر

كنت قد ركعت فاتم على صلوتك اقول ان الصلوة مشتملة على التحريم و التحليل ومعنى التحريم كون الصلوة بعد التكبير بحيث لا يجوز اتيان ما ينافيها الى ان يفرغ منها ومعنى التحليل انه لا يجوز منها الخروج الا بالمحلل فلا يجوز قطع الصلوة ما لم يفرغ الا لامر ضروري اهم في نظر الشارع من وجوب تمام الصلوة كانقاذ الغريق وانجاد الحريق ونحو ذلك ولا يجوز بسبب شيء من المباح او المكروه او المستحب ولو كان ثواب المستحب اضعاف ثواب الواجب مثل زيارة سيد الشهداء او رد احد الى العقل اعطيه لان الخشية والسلام بالنسبة الى الحج فان الواجب وظيفة للمكلف ولا يمكن رفع اليد عنها الا للضرورة ومن المعلوم انه لا اهتمام للمستحب مثل الواجب ولذا اذن في تركه اختيارا فتقديمه على الواجب الذي هو لو ظفر بانه يترك الواجب لتدارك المستحب تناقض وتقديم لغير الاهم على الاهم ولا يمكن ذلك من الشارع فانه منزه عن ذلك فلا وجه لابطال الصلوة لتدارك الاذان و الاقامة مط للعامل الناسي فانه يلزم التناقض وهو محال على الشارع وبالجملة الجمع الصحيح لا يعمل عليه ويمكن تاويله بان يكون المراد من قوله ما اذا افتتحت الصلوة هو الابتداء بها مستقبلا وسيلة الى التكبير وتخفيف ثم ذكرت قبل ان تركع هو الذكر قبل الدخول في الصلوة فان الركوع هو الخضوع والصلوة كسائر اعمال الخضوع ويكون المراد من الامر الرجوع عنه ابطاله ومحصله اذا ذكرت قبل الدخول في الصلوة انك لم تؤذن ولم تقم واشتغلت بشيء من مقدماتها فارجع عنها الى ان تؤذن واقم وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه اولى من الطرح مقدم تبين فاذ ذكرناه ان الاحرام امر بسيط واصالة لا يجوز فقصد الا بمحلل حتى انه بعد الفراغ عن العمل يجب البقاء على حالة الاحرام حتى يخرج بالمحلل ثم ان الاذان والاقامة لا شتمالهما على كلام الادمي لا يجوز ذكرهما خلال الصلوة للمنع من تخلل غير القران والدعاء في الصلوة والحيعلات كلام ادمي فلا يجوز تخللها فيها وفي الخبر عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل

يقرع فليصل على النبي ص وليقم وان كان قد قرع فليتم صلوته وقد روى مثلها ابو العلاء عنه ع الاذان فيه فليسلم على النبي ص ثم يقيم ويحمل الرضا ايضا ما في هذه الصلوات ولا يعمل بهذه الرواية لمخالفتها لما علمناه بطريق الجزم من اهل البيت عليهم السلام من ان الصلوة لا يجوز فيها تخلل كلام الادمي ولا اشكال في ان الحيعلات وقول قد قامت الصلوة كلام ادمي هذا كله انما هو بحسب مقتضى القاعدة لكن لما كان قول الحيعلات وقد قامت الصلوة لم يحقق في التكلم اليومية بل فيها جنبة العبادية ايضا لكنها عبارة مجعولة مع عدم المنافاة لاصل العبادة التي تتخلل هذه فيها فلا باس بالعمل بهذه الروايات بل ذلك هو المتعين والمراد بالسلام في الخبر الثاني هو الصلوة على النبي ص لاستحباب الصلوة على النبي ص في كل حال والمنع من ذكره خلال الصلوة هو الذي يتحقق في التكلم اليومية قال الشهيد قده في الذكرى بعد نقل هذين الخبرين اشار بالصلوة على النبي ص اولا وبالسلام ثانيا الى هذه الرواية قطع الصلوة فيمكن ان يكون السلام على النبي ص قاطعا او يكون المراد بالصلوة هناك السلام وان يراد الجمع بين الصلوة والسلام فيجعل القطع بهذا من خصوصيات هذا الموضع لانه قد روى ان التسليم على النبي ص اخر الصلوة ليس بانصراف ويمكن ان يراد القطع بما ينافي الصلوة اما باستدبار او كلام ويكون التسليم على النبي ص مبيحا لذلك انتهى اقول انك قد عرفت ان مدار القطع من حيث فراغ العمل لما فاته للاحرام وليس للشارع ان يجعل محللا في اثناء العمل لعدم تحقق المحل الاتم الا بعد تمام العمل فان المحلل والحرم امران وجوديان يترتب المحل على الحرم كالطهارة والحدث فانهما امران وجوديان يترتب التحقق احدهما على ارتفاع الاخر فالقطع في الاثناء ليس محللا لبقاء الحرم فانه لا يرتفع الا بعد اتمام العمل فالقطع بالسلام على النبي ص تناقض فان مرجعه الى جواز القطع في الاثناء وعدمه لو موبلغى في الاحرام ما لم يفرغ عن العمل مع انه لا وجه ولا منع لخصوصية للموضع في كون السلام على النبي ص محللا مع انه لا يحلل به اخر الصلوة بالاتفاق والعجب منه ره كيف كالقطع بالاستدبار او الكلام وكون التسليم على النبي ص مبيحا لذلك الفعل المحرم مع انه لغو الاذان اذا كان منافيا لها فالقطع بهما ان من غيره وقد عرفت مراعاة الاخبار في

علام

عدم المنافاة وقد روى عن زكريا بن ادم قال قلت لابي الحسن ع جعلت فداك كنت في صلوتي فذكرت في الركعة الثانية وانا في القراءة اني لم اقم فكيف اصنع فقال اسكت موضع قراءتك وقل قد قامت الصلوة ثم امض في قراءتك وصلوتك وقد تمت صلوتك والاكتفاء بهذا الفصل لكونه اصل الاقامة لا اعلام جزئه والحاصل انه لا يجوز قطع الصلوة لتدارك الاذان والاقامة ويشهد على ذلك اخبار كثيرة منها ما رواه عبيد بن زرارة عن ابيه قال سالت ابا جعفر ع عن رجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض في صلوته فانما الاذان سنة وفي اخر لا يعيد نعم هنا شيء وهو انه لا فرق بين الامام والمنفرد على تقدير جواز القطع فلا وجه للتخصيص بالمنفرد مع ان النص مطلق البحث الثالث في المؤذن واحكام الاذان ويشترط فيه العقل والاسلام لعدم الاعتداد بعبارة المجنون وعدم صحة عبارة الكافر وروى عن الصادق ع انه لا يجوز ان يؤذن الا رجل مسلم عارف ولا يشترط البلوغ ان كان مميزا بالاجماع لقول علي ع لا باس ان يؤذن الغلام قبل ان يحتلم والصبي الغير المميز كالمجنون لا يعتد باذانه لعدم معرفته بالعبادة ويعتد باذان العبد لانه يصح ان يكون اماما فجاز ان يؤذن ولا يشترط اذن مولاه في صحة اعماله المندوبة نعم انما يعصي لو فعل منافيا بغير اذن مولاه اذا له منعه من العبادات المندوبة ويستحب ان يكون متطهرا ويتاكد ذلك في الاقامة لقول الصادق ع لا باس ان تؤذن وانت على غير طهور ولا تقم الا وانت على وضوء وعن علي عليه السلام لا باس ان يؤذن المؤذن وهو جنب ولا يقيم حتى يغتسل واما احكام الاذان والاقامة فقد عرفت انهما مستحبان في جميع الفرائض اليومية للمنفرد والجامع لما نقل في حديث الباقر ع حيث صلى بلا اذان ولا اقامة لما سمع اذان الصادق ع وانا مستاجرا له ولو وجب لما يجوز الاجتزاء والان الا الاصل عدم الوجوب قال السيد وابن ابي عقيل بوجوب الاذان والاقامة في الغداة والمغرب وبوجوب الاقامة على الرجال في جميع الصلوات لنا

الشيخان والسيد رحمه يجيبان في صلوة الجماعة لكن الظاهر بل المتعين ان مرادهم من الوجوب شدة الاستحباب والاولى ذلك هكذا يعرف فيه بين الرجل والمرأة او بين الصلوات او بين حالة الانفراد والجماعة كما هو واضح القول في واجبات الصلوة

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

كتاب الميراث وهو مفعال من الارث بمعنى ما يتحقق به البقاء ولذا يطلق على المال وما هو مثله من تلك الجهة من العلم والسلطنة وغير ذلك فانها مما يتحقق بها الارث اما الاطلاق لفظ الارث عليها فانما هو لاتحاده معها في الوجود كما هو ظاهر فان الارث لا وجود له وراء وجود ما يحققه ومعنى اللفظ قيام واحد مقام الآخر في اي جهة كان حتى ان احد الابناء وارث عن الآخر فيما انتقل اليه ولا يعتبر في هذا المعنى ان يحدث فيمن يقوم مقام الآخر جهة لم تكن قبل بل يكفي التفرد فيها وتمحضها له بعد ان كانت ثابتة للآخر ايضا فمن هنا ظهر كون البارئ تعالى وارثا لما في السموات والارضين فانه تعالى وان كان للسموات والارض وما فيها لانه مرجع لجميع ما سواه لكنه لعباده الفهم جهة بالنسبة الى اموالهم فبعد فناء كل شيء تمحضت المرجعية له سبحانه بل يكفي في تحقق الوراثة مجرد الثبوت التفكيري فان المؤمنين ورثت الفردوس عن الكفار ولم يثبت لهم الفردوس الا بالتفكير اي لو آمنوا لكانوا اهل الجنة فاذ لم يؤمنوا ورثهم المؤمنون قال الله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وبالجملة ان الجامع لموارد استعمال هذا اللفظ هو هذا المعنى الذي ذكرناه مقدمة في موجبات الارث وموانعه اما ما يوجب الارث ويكون منشأ له فامران النسب وهو الاتصال بالولادة بانتهاء احد الشخصين الى الآخر بالاب او الابن فيدخل في ذلك الاجداد والاولاد او بانتهائهما الى ثالث فيدخل فيه الاخوة والاعمام والاخوال والنسب له ثلاث طبقات لا يرث احد من الثانية والثالثة مع وجود احد من الاولى والثانية الطبقة الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد وان نزلوا الثانية الاخوة والاخوات واولادهم وان نزلوا والاجداد والثالثة الاعمام والاخوال واولادهم وان نزلوا وفي كل طبقة عدا الثالثة صنفان الابوان والاولاد في الاولى والاخوة والاجداد في الثانية والثالثة طبقة واحدة اي الاعمام صنف واحد والقريب من كل صنف يحجب البعيد من ذلك الصنف دون الآخر اي لا يحجب الصنف الآخر ذلك البعيد فالاولاد للصلب يحجبون الحفدة ولا يحجبهم الابوان والاخوة يحجبون اولادهم ولا يحجبهم الاجداد وكذا العم القريب يحجب

البعيد من الاعمام والاخوال والخال القريب يحجب كذلك ثم للنسب عمود وحواشي اما العمود فالآباء وان علوا والاولاد وان هبطوا ومن سواهم في حاشية النسب والحواشي ايضا مختلفة في القرب والبعد فالاقرب منهم الاخوة والاخوات واولادهم ثم الاعمام والاخوال ثم اعمام الابوين واخوالهما فللنسب حكم ثلاث طبقات وفي كل طبقة صنفان عدا الثالثة ولكل صنف درجات متدرجة كما سيتضح ان شاء الله ويعتبر في حواشي النسب اصدق العرفي ولا يعتبر الاعتقاد لعدم النسب بطل الولاء فان كل من بني آدم قريب مع الآخر لا محالة من جهة منتهى لكنه لا يقال انه لا نقراض النسب بسبب البعد وهذا بخلاف عمود النسب فانه كلما ارتفع الآباء وهبط الاولاد فالنسب محقق فيترتب عليه جميع الآثار من التوارث وغيره وهذا مما لا ريب فيه والظاهر اعتبار ان يكون النسب الذي هو الاتصال بالولادة ان يكون على الوجه الشرعي او بحكمه كما في وطء الشبهة فلا يرث ولد الزنا وهذا لا اشكال فيه وانما الاشكال فيما اذا تحققت الولادة بغير الزنا بان جذبت الرحم المني فانعقد النطفة فان من المعلوم ان عنوان الزنا لا يتحقق الا بالجماع والمقاربة اما الاحكام من الرجم وغيره لهذا العنوان لا غيره مجرد ادخال مني الاجنبي والجذب في الرحم لا يحقق عنوان الزنا فهل ذلك ايضا محرم فلا يحكم بالتوارث مع التولد منه او الحكم يحكم به اذ دخل في مثل الشبهة ولا على تقدير الحرمة هل المناط حرمة الدخول فيه او حرمة الخروج من الصلب ويمكن ان يستفاد حرمة ادخال المني في الرحم من حصر المحلل في الزوجية وملك اليمين فان النظر الاصلي انما هو الى جهة الولادة وان يكون ذلك باحد السببين وان كان بعض الاحكام مخصوص الجماع بغيره من الوجهين لكن المقصود الاصلي هو جهة الولادة فاصل الحرمة لا ينبغي الاشكال فيه وكذا لا اشكال في ان المناط هو حرمة الدخول فانه اذا ادخل مني ذو جهاف من جهة ان كان ذلك الشخص خارجا عن صلبه بالاستمناء او بالعزل الزنا فلا وجه للحرمة ولا مانع من التوارث نعم حرام ادخال مني الاجنبي في الرحم وكذا الجماع سواء خرج بوجه شرعي ام لا فلا توارث ولا جذب الرحم مني الاجنبي من غير ان تطلع المرأة بذلك فلا يبعد ان يلحق ذلك بالشبهة وكيف كان فهذه مسائل مشكلة لا بد من التأمل

التأمل والآخر وما يوجب الارث هو السبب هو ايضا اثنان زوجية وولاء والولاء له ثلاث مراتب تبعية ولاء العتق وولاء ضامن الجريرة وولاء الامامة فلسبب الارث اما نسب وسبب وعلى التقديرين اما للوارث سهم مقدر في كتاب الله او لا والذي ينبغي التنبيه عليه هو ان تحديد السهام في الكتاب العزيز هل هو تحديد للاقتضاء او المنع فنقول انه يحتمل ان يكون تحديد للاقتضاء بان يكون اقتضاء النسب او السبب القائمين بذوي السهام بهذا المقدار فيكون اقتضاء السبب في الزوجين الى النصف في الزوج والى الربع في الزوجة وهكذا يكون في الزوجية اقتضاء لانه لا يزيد من ذلك ويكون اقتضاء النسب في الابوين الى السدس في الاب والى الثلث في الام وهكذا فعلى هذا اذا انحصر الوارث في احد الابوين او الزوجين فلا يورثون ازيد مما يقتضيه النسب والسبب الا ان دل دليل على رد الباقي او تركه عليه والا فيرثه اهل الطبقة الاخرى من النسب وان لم يكن دليل على الرد ولم يوجد وارث آخر فيرثه الامام عليه السلام فانه وارث من لا وارث له ويحتمل ان يكون تحديد السهام تحديدا للمنع بان يكون الاقتضاء في كل من النسب والسبب تاما بحيث لو انحصر الوارث في واحد من ذوي السهام لورث جميع التركة فالغرض من التحديد رعاية المجتمعين مع صاحب الفرائض بان لا يزاحم ذو الفرض باقي الورثة المجتمعين معه والمتحدين في الطبقة فلا يزاحم الابوان الولد ازيد من السدس وكذا لا يزاحم الزوجان المجتمعان مع اهل جميع الطبقات سائر الورثة ازيد من النصف والربع ويحتمل عكس ذلك ايضا بان يكون الغرض من التحديد رعاية اهل السهام وان لا يجلو ايديهم من التركة على كل حال كان الامر في الزوج والزوجة كلك لا محالة ولذا كانا في مرتبة النسب وتقدم الزوجية على سائر الاسباب من اقسام الولاء وليس ذلك الا للاهتمام بها فعلى هذا مع السهم حكم وقد ينقص غاية الامر ان النقص تارة يرد على البنت او البنات او من يتقرب بالاب دون من يتقرب بالام وهذا الاحتمال مشارك مع سابقه في التخيير فان الاقتضاء على كل منهما تام يورث صاحب السهام جميع التركة حتى الزوج والزوجة في صورة الانحصار فهذه احتمالات ثلاثة لا سبيل الى الاول منها اصلا وان كان نظر الفقهاء الى ظاهر حيث لا يورث الزوجين مع وجود وارث آخر ولو

كان الامام عليه السلام فان ذلك يقتضي عدم تمامية الاقتضاء وعدم السبيل الى الاحتمال الاول وجود الاحتمالين الاخيرين فان مجرد التحديد والتقييد اعم من تقييد الاقتضاء فلا دليل على عدم تمامية الاقتضاء في النسب والسبب الا التحديد الوارد في القرآن وقد عرفت انه في نفسه مجمل بسبب الاحتمالين الاخيرين فاذا لم يكن هنا ما يوجب تعيين الاحتمال الاول فقد علم من الكتاب الشريف سببية النسب والزوجية للارث على الاطلاق فان اصل السببية في الجملة لا اشكال فيه على جميع التقادير انه لا يستفاد من مجرد تحديد السهام تقييد الاقتضاء في النسب فيبقى السببية فيهما على الاطلاق ولا يحتاج الى بيان اخر في فهم الاطلاق فان احتمال المانع يدفع بالاصل نعم اذا كان هناك شرط يحتاج الى البيان وبالجملة انه يكفي في الاطلاق جميع المطلقات وترتب الحكم على الشيء معلق على ما علم كونه مقتضيا له موجودا ما يصلح لكونه مقتضيا له الا الفرض الاطلاق فاذا حكم في القرآن بكون النسب والزوجة موجبا للارث فقد علمنا سببيتهما له على الاطلاق وان كان في الكلام ما يصلح للتقييد فان مجرد وجود ذلك لا يوجب رفع اليد عن الاقتضاء في كل من النسب والسبب تام ومقتضاه ان يرث الزوج والزوجة جميع التركة اذا انفرد امن اهل طبقات النسب هذا مضافا الى ان من المعلوم الواضح ان الاب بدون الولد انما يرث بالقرابة وكذا البنت والبنات والاخت والاخوات فلا يرثن بالقرابة ايضا ولا معنى للارث بالقرابة الا الارث بمقتضى النسب فان قرابة الاب او غيره ليست امرا وراء النسب فمعنى الارث بالقرابة الارث بمقتضى النسب فلو لم يكن الاقتضاء فيه تاما لم يرث الاب بالقرابة جميع التركة فاذا كان التحديد بالنسبة الى الاب والام تحديدا للمنع فيكون بالنسبة الى التحديدات ايضا كذلك فان سياق الكلام في القرآن واحد ولا وجه للتفكيك ثم انهم لما قسموا سبب الارث الى النسب والسبب بينوا طبقات النسب ودرجاته مع مراتب السبب فقسموا بعد ذلك تقسيما اخر ايضا قال في الشرايع فينقسم الوارث فمنهم من لا يرث الا بالفرض وهم الام من بين الانساب على الاقوى والزوج والزوجة من بين الاسباب على الاقوى الرد في الزوج نادرا ومنهم من يرث بالفرض تارة وبالقرابة اخرى وهم الاب والبنت والبنات والاخت والاخوات وكلالة الام ومن عدا هؤلاء لا يرث الا بالقرابة قال صاحب

الجواهر

الجواهر في الشرح بعد قوله الاعلى الرد في الزوج نادرا وهو فيما لا وارث له غير الامام فان الاصح كما ستعرف الرد عليه اما الزوجة فلا رد عليها مطلقا كما ستعرف ومن هنا كان على المتن عد ذلك قسمين احدهما من لا يرث الا بالفرض دائما من غير رد وهو الزوجة والثاني من لا يرث الا بالفرض دائما لكن مع الرد في بعض الاحيان وهو الام من الانساب والزوج من الاسباب والقسم الثالث على ما ذكره في الشرح هو الارث بالفرض تارة وبالقرابة اخرى والقسم الرابع الارث بالقرابة فقط ثم قال في الشرح الخامس الارث بالولاء وهو المعتق والضامن والامام فتكون اقسام الوارث بالنسبة الى ذلك خمسة هذا هو التقسيم الواقع منهم في المقام بعد التقسيم الاول وانت خبير بانه لا وجه لهذا التقسيم ثانيا فانه ان كان ذلك لبيان ان من الوارث من لا يتعدد ومنه من لا يتعدد له فيكفي بيان ذلك في ضمن التقسيم الواحد كما بيناه على وجه الاجمال وان كان ذلك توطئة لبيان جميع ما يبحث عنه في الباب في اول البحث على الاتمام ذكر تفصيل الاحكام في موارده كما صنعوه فلا وجه له اصلا نعم انما يحسن بعد ذكر جميع الاحكام وبيانها تفصيلا تلخيص ما فصل تاركا تفصيلا فان ذلك مما دخل في الضبط والاتقان ودخال المطالب في الاذهان واما تقديم نتيجة ما سيذكر ويبين بالتفصيل في فهرست الباب فيوجب تعلق ذلك منظرا بانه لا يمكن الاحاطة بجميع احكام الباب الا بالبحث عن كل حكم في مورده الخاص فذكر المحاصل قبل بيان اصل المطلب لا حسن فيه قط هذا الكلام مضافا الى انه لا معنى لجعل الارث بالقرابة قسيما للارث بالفرض فان الارث بالقرابة عبارة عن الارث بواسطة النسب في مقابل الارث بالسبب فانه لا قرابة عند الاتصال بالولادة وقد عرفت ان هذا احوال النسب اما الفرض فهو حكم من احكام القرابة او السبب الفرض ليس مما يوجب الارث ويكون منشأ له فانه لا منشأ للارث عدا النسب والسبب بقسميه الزوجية والولاء وتعيين السهم للوارث حكم موضوعه اما النسب او السبب فكيف يجعل الارث بالقرابة قسيما للارث بالفرض مع ان الارث بالفرض اما بسبب القرابة او الزوجية او الولاء ويمكن

ان يراد بالقرابة عدم التقدير في قبال الفرض فيكون حاصل التقسيم ان الارث المسبب من النسب والسبب اما بالتقدير او بغير تقدير لكن ظاهر الكلام يوهم ان الفرض ايضا منشأ للارث مثل القرابة ولذا اشتبه الامر على الشيخ صاحب الجواهر فلذا حيث ذكر قسما خامسا وهو الارث بالولاء فانه زعم ان المحقق قده في مقام تقسيم ما يوجب الارث ولعل في كلامه ما يشمل الارث بالولاء فجعله قسما خامسا اما الارث بالزوجية فهو داخل في الارث بالفرض فكلام المحقق قده في نفسه قابل للتوجيه كما عرفت لكن بعد انضمام هذا الشرح اليه لا يصلح للتوجيه اصلا فان محصل التقسيم ان الارث اما بالفرض او القرابة او بالولاء فبعد جعل الولاء الذي هو من اسباب الارث قسيما للفرض تعين الفرض ايضا في السببية مع انه من احكام السبب هنا خلط اخر ايضا وهو الاستثناء في قوله وهم الام من بين الانساب على الاقوى الرد الخ فان الرد اما داخل في التقسيم واما خارج عنه بالكلية فعلى الثاني لا وجه لادخاله في شيء من التقسيم لكونه اجنبيا محضا وعلى الاول يكون قسيما للارث بالفرض والقرابة فالوارث اما ان يرث بالفرض او القرابة او الرد فينبغي ح ان اخذ على الاقسام فيكون ثلاثة من بعد جمع ما في المتن وشرحه على الشرح مع انهم لم يجعلوه قسما اخر بل هو خارج عن التقسيم قطعا ولا محل لذكره اصلا اما الموانع فكثيرة والذي ينبغي ان يبحث عنه هو الثلاثة المشهورة الكفر والقتل والرق وهذه هي التي ينبغي البحث عنها فالكفر قد يقابل بالشكر كما في قوله تع وهديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقوله ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم الاية وقد يقابل بالاسلام والايمان كما في قوله عز من قائل فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله الاية وهما ضدان وجوديان لا ثالث لهما وليس الكفر والاسلام او الشكر نقيضين كما يتوهم في بدو النظر ان الكفر عدم الاسلام او الشكر نعم الكفر صفة وجودية مستلزمة لعدم ضده لا يستحيل اجتماع الضدين بل لكونها منتزعة من نقيض ضده توضيح ذلك يتوقف على بيان

حقيقة

حقيقة الاسلام والكفر فنقول ان الاسلام ماخوذ من السلم يقال سلم له اي تبعه والاسلام عبارة عن كون الشخص سلما لله تع شانه باتخاذه ربا ومعبودا لنفسه فالاسلام انما يتحقق بمجرد الالتزام والاعتقاد بنه اسلم فاذا اصاب الشخص في نفي الجيد بالبشرية بان التزم واعترف بعبوديته له واخذه سيدا لنفسه ٢١٠ واحد
فقد اسلم وصار عبدا له ولا معنى للعبودية الا الالتزام بالربوبية والمولوية ولا يعتبر في تحقق هذا المعنى العلم بالحقية بل هو محفوظ مع الجزم بالبطلان لعدم منافاته بالاسلام فان الشخص قد يسلم لمن يعلم انه لا اهلية له للمولوية اصلا فاذا اعترف بمولويته وعقد قلبه على ذلك مع العلم بعدم اهليته فقد اسلم له فاذا تحقق الاسلام مع الجزم بالبطلان فمع الجهل بالحقية والبطلان بالطريق الاولى كما هو الشان في الذين اسلموا في الصدر الاول بعد تسليم انهم لم يكونوا عالمين بحقية الملة البيضاء قطعا بل اكثرهم لا يبين شاك وجازم بالبطلان بل منهم من كان غافلا عن اصل هذا المذهب لم يقع اسم الاسلام عليه اذ فضلا عن ان يعلم بالحقية او البطلان فحصل بذلك في تحقق الاسلام عن قبيلة اسلام وتسليم فان اعتقادهم انما هو باعتقاد برد تسليم هذا اصل الاسلام المقابل للكفر فقد ظهر انه لا يعتبر في تحقق العلم بالحقية وكذا المعرفة فمن اسلم له بان يعرف ما هو واحدا او فاقد له نعم حصول العرفان بما اشتمل عليه الموصوف تبعه كما ل في الاسلام ويعبر عنه بالايمان ويختلف ذلك بحسب اختلاف مراتب استعداد الاشخاص الحاصل ان الاسلام عبارة عن قبول الصانع تع والاعتراف بعد الكفر القسيم للاسلام هو ترك الصانع والاعراض عنه وهو حالة نفسية تنتزع من عدم القبول فانه اذا عرض الاسلام على الشخص اما يقبله واما يرده فاذا لم يقبله فقد رده او يعرض عنه فتلك الحالة الوجودية لكونها منتزعة من عدم القبول لا ينفك عنه ولذا لا ثالث لهما مع انهما امران وجوديان ليس ذلك الا لانتزاع الكفر من نقيض ضده كما في الحركة والسكون فان السكون حالة وجودية

تنتزع من نقيضها الحركة وللذا لم يكن لها ما لك وبالجملة انه يعلم من المولى وان الكفر بحسب اصل الافتراض وجودى مستلزم لنقيض صفته فان الكفر لم يضع واحد في جميع الواجب فاذا اعلم كونه جهة وجودية في موصد تبين انه بحسب الذات كالعدم المعلوم ان الكفر المقابل للشكر ليس عدم الشكر فان الشخص في الستر اما انعم عليه لا يخلو من حالتين اما ان يكون معتقد ابدو يعرف قدره ومنزلته وانه لا يتم احدث بدونه فانه محتاج اليه اشد الحاجة فهذا هو شكر النعمة واما ان يكون معرضا عنه وهذا انما يتحقق بعدم الاعتداد بما انعم عليه لكونه منشأ الانتزاع تلك الحالة التي هي ذات الحاشية والورد فالشكر جلي هو جعل النعمة في قبال عينيه والكفر جعلها خلف ظهره بعدم الاعتداد ولا شبهة ان منشأ تلك الحالة الموجودة فيمن يكفر بالنعمة ويعرض عنها هو عدم تناول النعمة بمعنى انه اذا لم يشكر بالنعمة فقد كفر بها هذا مضافا الى ان الكفر وما يقابله لا يكفي بهما من احدى وجوديتين اعني الاقبال والادبار فان الاقبال هو اتباع الشيء جعل مقاديم بدنه عليه والادبار جعل مؤخر بدنه عليه وبالفارسية روى بخ كردن وپشت بر او كردن فلو لم يكن الكفر وصفة وجودية لم يصح ان يكنى بها عن وجودي ايضا لا ريب ان الغافل الذي لم يعرض عليه الاسلام ولا التفات له اليه ولا الى الكفر اصلا لا يعامل معه معاملة الكفر قبل عرض الاسلام عليه وليس ذلك الا لكون الكفر حالة وجودية فلو كان الكفر مجرد عدم الاسلام المتحقق مع الغفلة لزم ان يعامل معه معاملة الكفر ومن الواضح البين ان الغافل معرض عليه الاسلام او لا فان اسلم والا فلا مرهون ويجوز استرقاقه ويحكم بما لم يفعل فقد تحصل ان الا قبول الصانع والالتزام به والكفر رده والاعراض عنه فالملتفت لا يخلو من احد الامرين فانه اما ملتزم او راد ولا واسطة فيه وهذا واضح لانه اما مقبل او مدبر فيقع الالتفات لا يعقل ان لا يلتزم ولا يرد نعم الغافل خال عن كلا الامرين فلا مقبل ولا مدبر فان هذين الامرين فرع الالتفات فمع عدمه لا يعقل ان يتصف باحدهما فالغافل

ويعتقد

لا معترف

لا معترف ولا منكر كما ان الملتفت اما مسلم او كافر وقد ظهر مما ذكرناه انه اذا كان الشخص في محل لم يوجد هناك امارة تلحقه بالكفر او الاسلام لكون البلد بلد الكفر او الاسلام فلا يعامل معه معاملة الكفر ولا معاملة الاسلام فلا يجوز قتله او استرقاقه ولا يؤخذ اموالهم واذا مات لا يجب تغسيله ولا تكفينه ولا دفنه والكفر لكونه حالة وجودية لا يثبت بالاصل فان الاصل لا يثبت شيئا وانما الاثبات شأن الدليل فلا يجوز معاملة الكفر لاصالة عدم الاسلام فان الاثار المترتبة على الكفر ثابتة لنفس تلك الحالة الوجودية وليست اثار عدم الاسلام نعم لو كانت الاثار لعدم الاسلام يعامل مع هذا الشخص معاملة الكفر لان عدم كل شيء موافق للاصل كما ان الطهارة عن الخبث مع كونها جهة وجودية مقتضى الاصل وذلك انما هو لان الاثار لعدم الخبث فان وجوده كان مانعا عن صحة الصلوة والاصل عدمه والحالة الوجودية المنتزعة من العدم لا اثر لها اصلا ولو كان لها اثر لم يترتب عليها باصالة عدم الخبث فان الاصل بالنسبة الى تلك الجهة مثبت فظهر ان مثل الطهارة عن الخبث والكفر ونحو ذلك امور عدمية مشتملة على جهتين جهة الوجود والعدم والوجود منها منتزع من العدم فالجهات الوجودية فيها ليست على وفق الاصل وانما الموافق للاصل هو الجهات العدمية ولذا لو كان لها اثر يترتب عليها بمقتضى الاصل كما في الطهارة فالكفر لعدم كونه موافق الاصل بل الاصل لا يوجب ان يعامل معاملة الكفر ممن ليس عنده ما يلحقه باحد من الكفر والاسلام ثم انه يعتبر في الاسلام الالتزام والاعتقاد فمن اسلم لرفي الواقع وان قطع ببطلانه ولو لم يعتقد به في الواقع بل ينكره تحقيقا لكنه يظهر الاسلام لمصلحة فانه لم يعلم ذلك يعامل معه معاملة الاسلام وان كان في الواقع كافرا مطلقا وان علم انه لم يسلم في الواقع فيعامل معه معاملة الكفر بل هذا القسم اخس من لا اعتراف له اصلا وهذا هو المنافق الملعون في القرآن في غير مورد قال تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا

خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون فالمنافق هو الذي يظهر الاسلام عند المسلمين ويستهزئ به عند الكفار وهذا اشد كفرا ممن لم يعتقد بالصانع اصلا كالدهرية القائلين بان الا كلها مقتضيات طبايع الاشياء فلا صانع ولا مصنوع ولا جنة ولا نار فان الجاهل الذي لا يلتزم بالصانع بعد ان استيقن به وانه هو الله ولا اله سواه اشد من المنافق بعدة اضعاف ما يعاقب به المنافق وغيره فانه لم يتخذه ربا بعد العلم والعرفان بانه رب كل شيء فلم يعبده ولم يدخل في عبوديته مع علمه بانه نعم مولاه وخالقه قال عز من قائل وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ثم انه كما يتحقق الكفر بانكار الصانع راسا كذلك يتحقق ايضا لو التزم بصانعين واتخذهما ربين لنفسه ودخل في عبوديتهما معا كما هو معتقد بعض الزنادقة من القدم حيث يقولون بتعدد الالهة في الصانع ويستندون الخيرات الى احدهما والشرور الى الاخر ويسمون خالق الخير باليزدان وخالق الشر بالاهرمن وهذا هو الشرك التحقيقي الجلي الواضح المقابل للتوحيد فصاحب تلك العقيدة وان كان معترفا بالواجب تعالى لكنه مشرك معه صانعا اخر فانه ليس عبدا للواجب بل هو عبد لصانعين فليس تمام مخلوقه وعبوديته للواجب تعالى بل نصف عبد للواجب ونصف عبد لغيره وليس ذلك الا لان الواجب يأذن في الزيادة بان يكون تمام عبوديته له كما ان مقتضى كون الشخص رعية لسلطان مخصوص ان لا يلتزم لسلطانين لم يصر تمام انقياده لاحدهما فهو ليس رعية لاحدهما فالملتزم بصانعين لم يصر عبدا لهما معا لنقص عبوديته بالنسبة الى كل منهما فاذا نقص عبوديته لم يكن فوق بالغير وبان منه لم يعترف بالصانع اصلا فالمطلق كفر مثل هذا المشرك هو نقصان العبودية ولو لم يكن كذلك لم يلتزم بالصانع اصلا وهذا اليق اشد كفرا ممن انكر الصانع راسا فانه الزم بربوبية غير الله سبحانه وهذا اشد من ان لا يلتزم بالصانع ولم يتخذ غيره ايضا الها وذلك ومن الشرك التحقيقي ما هو خفي بالنسبة الى ذلك وهو القول بسريان الواجب في الموجودات وان الخلق عبارة عن تجلي الحق تعالى فيها وظهوره باطوار ويسمون تجليه بحسب الخلقة اختفائه في الاشياء واظهاره اياها اي تلبسه بالنسبة لخلقه فالموجودات باجمعها مجالي للحق تعالى وهو متجل فيها غاية الامر ان التجلي مختلف بحسب المجالي بالشدة والضعف فادنى المجالي واظهرها يصح عبادته لكونه هو الحق وهذا اشد من مذهب اليهود والنصارى وجميع

عبدة

عبدة الاوثان من قبل زمان خليل الرحمن الى زماننا هذا وذلك نحو قول النصارى بان الله ثالث ثلاثة وان الله هو المسيح وان المسيح ابن الله فان القائل بان الله هو المسيح هو الذي يقول بانه ابن الله ولم يتوهم احد ان الله تعالى صاحبة وولد بل مرادهم انه اظهر مجالي للرب واقوى وحصر الالوهية باعتبار انه لا الرب في الارض سواه وان المسيح رب الارض كما ان الله رب السماء وانا اكون امه فيها الها لما اظهرناه اقوى المجالي بعد المسيح قال تعالى حكاية عن المسيح وانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وكذا قول اليهود بان العزير ابن الله وهذا هو المذهب الذي بعث الانبياء لابطاله والحنيف الذي هو ملة ابراهيم مقابل هذا المذهب الملعون الى الاسلام كما في قوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء فالحنفاء مقابل هؤلاء الزنادقة المشركين بالله بل المغفر من الشرك فعبادتهم للاصنام انما هو باعتبار المظهرية والمجلائية وهذا بعينه هو مذهب بعض الفرق المنتحلين للاسلام من الصوفية والبابية القائلين بان الوجود هو الحق وانه لا موجود سواه بل كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال ومن اشعارهم الفارسية غير دو جهان تكن الشئ دين سبب عين جملة اشياء شد فمذهبهم اتحاد جميع الموجودات مع الواجب تعالى حتى ان رئيس الصوفية محيى الدين الاعرابي لعنه الله يؤول الايات الصريحة في الكفر كقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح فيؤول الاية الشريفة بان ذلك عين التوحيد فان معنى الاية انهم ستروه في ناسوت عيسى حتى انهم يصرحون بان الانبياء انما بعثوا لنفي الاختصاص وانه لا وجه لاختصاص العبادة بالوثن فيصرح هذا الزنديق بان الله تعالى شاء ان يعبد في كل صورة تارة في صورة فرعون وتارة في صورة عجل السامري ومثلهم الكشفية القائلين بسريان الحقيقة المحمدية ويعبرون عنها بالمرتبة العالية فمذهب هؤلاء الزنادقة عين مذهب عبدة الاوثان فيصرحون بان المسلمين لو علموا ما معنى عبادة الصنم علموا بان الدين في عبادة الوثن وهذا مضمون شعرهم مسلمان گر بدانستى كه بت چيست بدانستى كه دين در بت پرستى ست وبالجملة ان الا

هذا المذهب أن كانوا يقولون بتوحيد الصانع إلا أنهم يعبدون غير الصانع ويتخذونه
ربا ولا يشركون العبادة في الواجب تعالى بل يعبدون من هو أدنى محلا من الرب كالمسيح
والعزير باعتقادهم عدم منافاة ذلك للقول بتوحيد الصانع ثم يتخذون غير الرب ربا
وإن كان من هو بتمه في ذلك العزير في طول الرب لا عرضه وهذا هو الفرق بين هذا الشرك
الشايع المتداول من قديم الزمان الذي بعث خليل الرحمن لابطاله واضمحلاله وبين
الشرك الذي يعتقده الثنوية فإنهم يعتقدون ربا آخر مساويا في عرض الواجب تعالى
ولذا كان الشرك المعروف أخف بالنسبة إلى شرك الثنوية وإلا فكل منهما شرك تحقيقا
فما هو المناط في الأول من نقض العبودية وصيرورة المشرك بمنزلة من لم يلتزم بالصانع ١٤٠٢ الكفر [illegible]
أصلا هو المناط هنا لعدم الفرق بينهما من حيث الشرك فهذه كلها أقسام الكفر الأصلي
الذي ليس فيه شائبة الإسلام وقد تحصل مما ذكرناه أنه ينتزع عن مجرد عدم الاعتراف بالواجب
الواجب تعالى وأنه لا فرق في تحقق هذا المعنى بين أن يكون ذلك بعد العلم واليقين
وبين أن لا يعلم بوجود الصانع أصلا لعدم الدليل عنده سواء كان قاصرا في ذلك لا ساعيا في تحصيل
العلم أو مقصرا فإن القاصر بالنسبة إلى التوحيد لا فرق بينه وبين المقصر فإن الكفر متحقق في حقه
ولا إسلام فيترتب جميع أحكام الكفر في تلك النشأة وإن كان معذورا في النشأة الأخرى
ويعامل معه معاملة الكافر الأصلي ... بالكافر فلا ريب أنه يورث منه
فإن قلت إنه مثله وإن كان له وارث مسلم فيرث منه ولا يرث منه الكافر فإن المسلم
يحجب الكافر ولا يرث هذا الكافر من المسلم والمراد من النبوي الشريف أهل
لا يتوارث فإن في التوارث من الطرفين كلاما وتفصيل ذلك في أخبار أهل البيت
وذلك مقتضى النبوي الآخر أنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام يعني أن الإسلام لا يوجب
ضررا على المسلم فلا وجه لحرمان المسلم من الكافر فإن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه
وقسم آخر من الكفر الكفر الارتدادي وهو الكفر المسبوق بالإسلام وهو أيضا
على قسمين ارتداد تحقيقي وارتداد حكمي أما الأول فهو عبارة عن الخروج عن دين الإسلام
وتحقق قبل الإسلام دينا وهذا المرتد إما فطري أو ملي فإن كان أحد أبويه مسلما إلى انعقاد
نطفته وأحد أبويه مسلما فارتداده عن الفطرة وإن لم يكن أحد أبويه مسلما فأسلم ثم ارتد
عنه

قبل الإسلام دينا فهو مرتد عن الملة ولا فرق في عدم التوارث بين الكفر الأصلي
والارتداد التحقيقي بكلا قسميه يعني أن المرتد عن ملة الإسلام لا يورث المسلم
والمسلم يورث المرتد الملي كما ... والفطري منه لا يقبل توبته بل يجب قتله
وتبين زوجته المسلمة وتعتد عدة الوفاة وأما الملي فيقبل توبته فإن لم
يتب يجب قتله وتبين زوجته وتعتد عدة الطلاق كما هو مقتضى النصوص
فلا فرق بين الكفر الأصلي والارتدادي إلا أنه لا يجوز استرقاقه ولا تحل
أمواله وإنما تقسم بين ورثته المسلمين ولو كان ورثته كفارا ولم يكن بينهم
وارث مسلم ... وأما الارتداد الحكمي الذي يجعل صاحبه
كافرا حكما فهو يتحقق بأمور شتى فكل ما علم ثبوته في دين الإسلام من الفروع النظرية
والضرورية وغيرها من صفات الواجب تعالى والنبوة والسنة وخلافة الأئمة المعصومين
عليهم سلام الله بعد النبي صلى الله عليه وآله ... وإنكاره كفر بلا إشكال فيمن جوزه الجهل بالنسبة إليه تعالى أو العجز
ومن ذلك لم يلتزم بأن الله تعالى عليم قدير بعد أن عرض عليه علمه وقدرته أي بعد أن
ثبت عنده أنه تعالى عليم بكل شيء قدير بما يشاء لم يقبل ذلك ولم يلتزم به فهو كافر
ومن تلبس بالإسلام فإن مقتضى الإسلام أن يلتزم بكل ما علم ... من أسلم لا بد
أن يعترف بكل ما ثبت عنده أنه من ناحيته وإلا فلا إسلام فإن الإسلام
وعدم قبول قول من أسلم له متنافيان وكذا الأصل العدل والمعاد والإمامة
والنبوة فإن إنكار كل منها بعد عرضها عليه وعلمه بأنها ثابتة واقعا كفر قطعا لمنافاة
ذلك الإنكار مع الالتزام بالصانع فالكفر الحاصل بإنكار أحد من هذه الأصول
ليس كفرا أصليا بل ارتداديا فإن المفروض أنه التزم بالصانع وأسلم له والكفر
بإنكار المعاد مثلا إنما هو لمنافاة ذلك الإنكار مع إسلامه فإن معنى الإسلام وجوب
قبول كل ما علم أنه من جانب من أسلم له ولذا الكفر إنما يتحقق بعد العلم أو التقصير بالنسبة
إلى تحصيل العلم وأما مع القصور فهو مسلم ظاهرا ليس فيه شائبة الكفر أصلا لأن هذا
الكفر إنما نشأ من المنافاة ومع القصور لا يتحقق المنافاة لمن لم يتم عنده برهان

على نبوة نبينا الظاهر ... فأنكر ... كما لم يقم عنده دليل على حقيقة المعاد فأنكره وكذا لم
يثبت عنده نبوة نبينا صلى الله عليه وآله أو إمامة الأئمة عليهم السلام لكنه بحيث إذا ثبت عنده بالبرهان يلتزم
لا محالة بذلك الالتزام فهو مسلم ولا وجه لكفره فإن المفروض أنه أسلم لله تعالى ولم ينكر
شيئا بعد ثبوته عنده فقد ظهر أن القاصر بالنسبة إلى الرسالة مسلم محض فاليهود
والنصارى القائلين بالتوحيد وبنبوة كليم الله والمسيح إذا لم يثبت عندهم نبوة
نبينا صلى الله عليه وآله وكانوا قاصرين في ذلك لا إشكال في إسلامهم فيرثون من المسلم المعتقد
بالرسالة ويرثهم المسلم فيترتب عليهم جميع الأحكام المترتبة على المسلم كما أنه ظهر أن
تخصيص أصول الدين وجعل العدل والمعاد والإمامة بل النبوة منها مما لا وجه له أصلا
فإن المراد من أصل الدين ما توقف تحقق الإسلام على الالتزام به وينتزع من عدمه
الكفر الأصلي وقد عرفت أن ذلك هو التوحيد فإذا التزم بالتوحيد فقد أسلم وإن
لم يلتزم بما عداه لقصوره فأصل الدين هو التوحيد لا غير لتحقق الإسلام مع الالتزام
به إذا كان قاصرا بالنسبة إلى ما عداه وبالتأمل فيما ذكرناه يظهر أن الالتزام بالتوحيد
ليس في عرض الالتزام بالذات الواجب تعالى لكون التوحيد تميزا من بين الصفات
فإنه لا شريك له إلا أنه لا يتحقق الإسلام بدون التوحيد وليس ذلك لأجل خصوصية
تلك الصفة من بين الصفات بأن يعتبر الالتزام بتلك الصفة كما يعتبر الالتزام بنفس
الذات بل لأن الالتزام بالذات لا يتحقق بدون التوحيد كما عرفت أن المشرك
بكلا قسميه ليس ملتزما بالصانع بل هو ملتزم بغيره ومعتقد لغير الصانع ولذا الامتناع من
اعتبار التوحيد وأما العدل فلا فرق بينه وبين العلم والقدرة فلو وجب الالتزام بالعدل
وكان العدل من أصول الدين لكان علمه وقدرته أيضا من أصول الدين فإن إنكار
العلم والقدرة بعد العلم أو مع التقصير كإنكار العدل يوجب الكفر الارتدادي ومع القصور
فلا يوجب شيء منها الكفر وكذا المعاد فإنكاره بعد العرض كفر قطعا ومع القصور
لا يوجب كفرا وكذا إنكار النبوة والإمامة نعم إنكار النبوة بعد العلم أو مع التقصير
أعظم مما عداه وأشنع وأكثر ولذا اعتبر الشهادة بالرسالة في عرض الشهادة بالتوحيد
نعم

ولذا علل كفر اليهود والنصارى في أخبار الأئمة عليهم السلام بشركهم لا بإنكار النبي صلى الله عليه وآله

التزام بتوحيده

نعم الإسلام بالنبي ليس كالإسلام بالصانع بأن يكون القاصر فيه كافرا فإن النبي داعي
إلى التوحيد فالمقصود بالذات إنما هو الالتزام بالتوحيد وأما الالتزام بالنبوة
فهو واجب بالتبع بمعنى أن إنكاره منافاة مع الالتزام بالتوحيد ولذا لا يتحقق
يتحقق الإسلام مع عدم الالتزام بالرسالة بل القاصر بالنسبة إليها ليس فيه شائبة الكفر
أصلا وإنما اعتبار الشهادة بالرسالة في عرض الشهادة بالتوحيد مع أن الكفر المسبب
من إنكار النبوة إنما هو لأجل المنافاة بالإسلام السابق فإنما هو للالتزام بما جاء به من
الدين والكتاب فإن جعل الدين إعمال للسلطنة فجهات سلطنة السلطان هو جعل الأحكام
والتنظيمات وإنكار ذلك خروج عن زي العبودية رأسا فكأنه لم يسلم أصلا
فإن معنى الإسلام الاعتقاد بأنه سلطان فإنكار الجهات الراجعة إلى إعمال السلطنة
مع عدم العلم ... سلطانا فلا التزام له بالنسبة إلى التوحيد أيضا ولذا يترتب على
منكر النبوة جميع أحكام الكفر الأصلي من بينونة زوجته وجواز استرقاقه وتملك أمواله
وقتله ونحو ذلك ومن هنا اعتبر الالتزام بالرسالة بعد العلم في عرض الالتزام بالتوحيد
لكن ذلك إنما هو في النبي الذي له دين وكتاب وأما النبي الذي لا كتاب له فلا يعتبر
الشهادة به نعم إنكاره بعد العلم كفر بالمنافاة فلا أثر لهذا الكفر إلا القتل والنجاسة
كأصل الحال في الارتدادي الحكمي فإن الأثر إنما هو هذان الأمران وأما غيرهما من
الآثار فلا يترتب على الارتداد الحكمي من بينونة الزوجة وتقسيم أمواله بين ورثته
فإن ذلك من أحكام الارتداد التحقيقي فإن المرتد الحكمي مسلم فالكفاية باقية فلا
لبينونة زوجته ولا لتقسيم أمواله بين ورثته نعم للأصحاب كلام في إلحاقه بالكافر
الكافر الحقيقي في بعض الآثار من القتل والنجاسة ومن هنا ظهر كون كتاب الله
ثقلا أكبر فإن المراد من الكتاب ليس هو الخطوط المنقوشة في القرطاس بل
المراد منه هو الدين ومن المعلوم أن شرافة عترة النبي صلى الله عليه وآله لأجل كونهم حملة الدين و
معادن الوحي والتنزيل فالدين الذي هو باعتبار صفة جهة قائمة بالذات ...
والدليل على وجوده خارجا فهو متحد مع الذات المقدسة فالدين أشرف من النبي فعلا

عن العترة كنّوا النبي وعترته اشرف المخلوقات والدين ليس مخلوقا وقباحة هو جهة
محترمة دون الشيء واضح واذ قد عرفت ان سب النبي الذي لا دين له وكتب ح الكفر حكم المرتد
عليه جميع ما يترتب على الكفر الاصلي تبيّن لك ان الكفر مطلقا ليس مانعا من التوارث فانه
لا يرث المنكر للمعاد اذا اعترف بالتوحيد واسلم للنبي صلى الله عليه وآله ولا يورث من المسلم وكذا
سائر اقسام الارتداد الحكمي والكفر ليس بمناط في عدم التوارث بمجرد اختلاف الملتين
من حيث هو كما يتحقق التوارث مع عدم الاختلاف وان كان ذلك لاجل اتحاد اهل الطريقين
ملة اصلا كالطبيعي الذي هو كافر اصلي فانه لم يتخذ ملة فليس هنا اختلاف الملة لان بطلانه
ذلك ضروري المذهب بل المانع من التوارث هو الكفر المستند الى اختلاف الملة
اي المستند الى عدم اتخاذ الاسلام ملة ولو من نقص في المعرفة بالصانع اذ لو كان مقصرا
بالنسبة الى النبوة لا يورث من المسلم وان لم يتخذ ملة اصلا فقد ظهر ان الكفر المسبب عن عدم
الالتزام بالنبي اشد من جميع مراتب الارتداد الحكمي ولذا كان ذلك بالخصوص مانعا من
التوارث دون غيره من المراتب ودون ذلك في الرتبة انكار امامة احد الائمة المعصومين
ولو من تقصير وان كان اقوى من سائر المراتب الخ فالمخالف للحق هالك ومحبس لكنه لا يمنع
عن الذين كفروا الانبياء بهم واما الباقون فهم كفار ويحسب يجب قتلهم والاجتناب عنهم كالزيدية
والاسمعيلية والواقفية الى غير ذلك وما يوجب الارتداد وسب النبي صلى الله عليه وآله والعياذ بالله
او احد الائمة او اهانة المحترمات كاهانة المصحف الى العالم او المساجد او القائه في القذر
فان الشخص في جميع ذلك يصير باعتماد سلطانه فيخرج عن زي العبودية فالحكم
الجامع بين المراتب هو انه كالاعلى ينبذ ويخرج لدين فرقة وانكاره كفر يجب قتله و
الاجتناب عنه فانكار عالم من علماء الشيعة وعلمه ثبوته لديه ودفنانه علمه مع
العلم بانه منصوب من قبل الله تعالى وان الشارع امضى ما استنبطه من الادلة والفقه
تاما حقا وحق متعلقه انكار على النبي ورد عليه والرد على النبي رد على الله وهو على حد الشرك
بالله وذلك مضمون الحديث الشريف المعروف والمتأمل في ذلك الحديث يعلم وجه
الكفر المطرد في جميع مراتب الارتداد الحكمي فانه يتبين ان مرجع وقد ما على ينبغي
في الله الى الرد على الله وهو على حد الشرك بالله وقد ذكرنا ان المناط في كون الشرك

و الغض لو كان المناط
هو اختلاف الملتين لزم ان
لا يوجب الكفر ا
كالقاصر بالنسبة
الى النبوة اذا كان
مسلما للنبي الذي
قبل هذا لزم ان لا
يرث المسلم الذي حصل
فيه شائبة الكفر
من المسلم المختلف معه
في الملة مع انه لا مانع
من عدم التوارث فقط
فان الغرض انه ناقص
بالنسبة الى النبوة

موجبا للكفر هو نقص العبودية وضعفها فان الكافر ما دام ثابت في الدين مرتد على
الله وكان ذلك على حد الشرك فيكون الرد على الله نقصا في العبودية فلا
عبودية لله فيصير كافرا ولو كان حيث تنزّله منزلة الكافر في بعض الاثار
ولكون الرد على الله نقصا في العبودية كان مقتضى انحيازه بالالتزام بجميع ما جاء به
من قبله والانباع له فيه فان ارتد شيئا عليه فقد اتبع لهوى النقص في ذلك
عبوديته له ومجرد خروجه عن زي العبودية بالنسبة الى ذلك وهذا هو الوجه في كون الرد
على الله على حد الشرك به واضعف من ذلك في قلب الجرأة ارتكاب المعاصي بل
المكروهات بل المباحات لوضوح ان كمال العبودية ان لا يفعل عبد فعلا الا لله
فاذا ارتكب معصية من المعاصي فقد اتبع هوى نفسه ويستحق بذلك الخلود في النار
وكذا حال المكروهات والمباحات فان ارتكابها اتباع للهوى ولذا كان الانبياء
والائمة الاوصياء سلام الله عليهم اجمعين يتعبدون لله حتى بالمباحات فجميع ذلك نقص
في العبودية لكن ارتكاب المعاصي لا يجعل العاصي منزّلا منزلة الكافر وان كان على حد
الشرك فانه لا يوجب الحكم بكفره لانه انما ارتكب المعصية لغلبة الشهوة فالعبودية
الكاملة لا يتصور الا للانبياء والاوصياء ولذا نشهد بان محمدا صلى الله عليه وآله
عبده ورسوله فانها ليست شأن كل احد ثم انه اشتهر بينهم ان انكار الضروري من
حيث هو موجب للكفر وما ذكرناه يظهر انه ان كان انكار الضروري لشبهة حصلت
له فلا وجه لكونه كفرا بان اعتقد ان وجوب الصلوة في تلك الملة انما هو لمن لم يصل الى
مرتبة حق اليقين واما من بلغ بهذه المرتبة فلا يجب الصلوة ولم يقصر في هذا الاعتقاد
فالحكم بكفره منكر الضروري على الاطلاق مما لم يدل عليه بل الدليل على خلافه لان الحكم الظاهري
اذا بلغ حد الضروري لا يكون من اصول الدين كي يكون ردّه كفرا وان كان متفصيلا لضروري
بل ذلك لاجل كونه معلوما من الدين فلا وجه للاختصاص بالضروري الخ فان الحكم في جميع
ولو كان نظريا اذا علم ثبوته في الدين فانكاره كفر لان مرجعه الى الرد على الله وقد علمت
انه على حد الشرك به فالحكم الفرعي المعلوم ردّه كفر سواء كان نظريا او ضروريا ما ذكر بمفهوم

ان كون انكار الضروري كفرا لان مرجعه الى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى هذه ايضا فانه لا يمنع من جهة
الى تكذيب النبي فانه قد يعتقد ان النبي صادق في جميع ما جاء به من الدين ومع ذلك لا يقبل
بعض ما جاء به لحصول الاشتباه في كفره لرده على النبي لا للتكذيب ولو سلم فلا وجه للاختصاص
بالضروري الخ فانه اذا كذب النبي صلى الله عليه وآله في فرع نظري بعد العلم بانه كافر لا يحتمل الكلام فيه
فقد عرفت انه لا تكذيب للنبي وانما يعتقد ان هذا الضروري في حق بعض دون الاخر
والعجب من ذلك انهم رتبوا على ذلك كفر الخوارج والغلاة والنواصب فانه لا مانع
بين الكفر الناشئ عن انكار الضروري والكفر الناشئ عن الخروج على الامام حتى
يتفرع احدهما على الاخر وكذا الكفر الناشئ عن الغلو ونصب العداوة فان كان
الجامع هو المعلومية فكان الحكم الضروري معلوم ثبوته في الدين فكذا امامة الائمة
وجلالهم واتخاذ مخلوقيتهم لله تعالى معلومة في الدين فلا وجه للتفريع على الضروري
فانه لا اختصاص له بالمعلومية في الدين مع ان الخروج على الامام والمحاربة معه او نصب
العداوة او اعتقاد الجسمية لله تعالى لا يوجب لكونها كفرا اذا كان عن قصور فانه اذا
اعتقد الخارج على الامام انه اذا اصدر عنه فعل مناف للشرع يجب محاربته وكان قاصرا
في تلك العقيدة فلا وجه لكفره وكذا اذا اعتقد الشخص ان واحدا من الائمة والعياذ
بالله كذب على النبي صلى الله عليه وآله انه غاصب للخلافة كاعتقادنا في حق الخلفاء فنصب العداوة
لاجل ذلك فلا وجه الخ لكفره اذا لم يكن مقصرا وكذا معتقد الجسمية فعد هؤلاء
الطوائف من الكفار على الاطلاق لا يحصل لنا الخ مع ان الخوارج عبارة عمن خرجوا
المحاربين مع الامام وواضح الفساد فان المحاربة مع الامام قسم من الخروج لا انه
منحصر فيه فان الاهانة على الامام باي وجه كان من السب والعياذ بالله او رد قوله او
الاعتراض عليه في ذلك خروج على الامام والعجب من الكل جعل الغلاة في عداد هؤلاء
فان مذهب الغلاة هو القول بسريان الحق في الموجودات وذلك منشأ غلوهم
فمذهبهم هو مذهب المشركين من اليهود والنصارى وعبدة الاوثان فهم كفار
مع كل حال ولو كانوا قاصرين في اعتقادهم وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الكفر قسمان حقيقي
وارتدادي والكفر الارتدادي اما حقيقي او حكمي وظهر ان الاصلي باقسامه والحقيقي من الارتدادي

و الجسمية لله
و اعتقاد كونهم شيئا

الاصلي

هو المانع من التوارث واما غيرهما من الارتداد الحكمي فلا اثر له الا القتل والنجاسة وبينونة
الزوجة الخ ان مذهب الفرق المنتحلين الى الاسلام المعتقدين بوحدة الوجود والذاهبين الى ان الحق
فلا كثرة في الوجود وانما الكثرة نشأت من اختلاف الاعيان الثابتة المتجلي فيها الحق هو
مذهب عبدة الاوثان والمشركين فلو اسلم يهودي او نصراني على طريقة الباطنية فهو
باق على شركه ولا اسلام له الا انه انما غيّر صورة شركه بصورة اخرى من الشرك
فبعد اسلامه على هذه الطريقة باق على كفره الاصلي فيرث من مثله ولا تبين زوجته
ولا يجوز استرقاقه وقتله الى غير ذلك من الاحكام ولا يترتب عليه احكام الارتداد اذا
ارتد الى الطريقة الاولى ثم ان الذي اسلم على الطريقة الباطنية او الصوفية فاما ان يكون
اصله ايضا على هذه الطريقة او كان ابواه مسلمين فعلى الاول هو مرتد عن ملة
وعلى الثاني مرتد عن فطرة فالمسلم الذي اتخذ طريقة الباطنية يترتب عليه جميع احكام
المرتد الملي او الفطري من وجوب القتل والاجتناب عنه وعدم التوارث بينه وبين
المسلم فلا يورث من المسلم ولا يورث عنه وان المرتد الذي هو مسلم في الكفر سواء كان اصليا او مرتدا
لكونه كالحيوانات الاكلة الا ان معاملة الاسلام فلا يرث احد منا من الاحمد انما
يورث عند المسلم ان كان والا فيكون تركته في بيت مال المسلمين والتشريح لذلك انه
قد استفيد من الشرع ان الاسلام لا يوجب شرافة في الحل الذي حل فيه وان طرأ عليه
ملته فانه اذا حصل الاتحاد بين الشيئين ثم حصل الغيرية والاجنبية لا يزول
الربط الاول بالكلية بان يكون مثل الاول الذي لم يكن بينهما ارتباط اصلا بل العلقة
الحاصلة باقية الى الابد وان كان مرتبة ناقصة الاجنبية ولذا لا يجوز استرقاق المرتد
وليس ذلك الا لبقاء العلقة الناشئة من الاسلام وان زال حقيقة والقضية المحلّ
بعينه فالمرتد لم يخرج عن جهة الاسلام وجهة الكفر فاذا اجتمع في المرتد الاسلام
مثلا فلا يكون بينهما توارث فان جهة الكفر في الوارث المرتد تمنع عن ان يرث عن مثله
بلحاظ جهة اسلامه ولذا يثبت زوجة المرتد وان كانت مرتدة مثله بان ارتدا معا عن
دين الاسلام وذلك لانتفاء الكفاية فان كلا من جهتي الزوجية تقابل الجهة الاخرى

فلو زوّج وقد صرحوا بانه لا يصح نكاح الكافرة للمسلم وذلك انما هو باعتبار الحرمة في المتعة
لذي الكتابية كما في المتعة من اليهود والنصارى في جميع احكام الاسلام او ومنها البنوة
وحينئذ فان كانت معها مثلها وعدم صحة نكاح الكافرة للمسلم ويكفي في تحقق الاسلام تبعا
اسلام الابوين او احدهما حال انعقاد نطفته فالكافر اذا كان الولد ابنا لكافر مثله فهو كافر
ابيه وان كان جده القريب مسلما فان المناط في اسلامه الكفر وان تقدم كفر الابوين على اسلام
احدهما فانه لا يقضى ظاهرا على الاولوية الحاصلة ان الكافر لا يصح اذا لم يكن له وارث
مسلم وان الكافر بخلاف المسلم فانه لا يرثه مثله بل ان كان له وارث مسلم يرثه والا
فوارثه الامام [illegible] ثم انه اذا اسلم الكافر على ميراث قبل قسمته شارك لو كان مساويا
في الدرجة وانفرد به مع الاولوية فان النسب كان سببا للارث والكفر يمنعه فاذا زال
المانع عمل السبب عمله وهو ارث تمام التركة ان كان ممن يرث تمام التركة لولا المانع والمشاركة
مع غيره ان كان ممن يشارك لولا المانع فاذا اسلم بعد القسمة لم يرث والاخبار صحيحة
في ذلك كقوله من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له وفي اخر فله ميراثه والمراد
من الاسلام قبل القسمة هو الاسلام قبل استقرار ملك التركة فانه اذا تعدد
الوارث فلا يستقر الميراث لواحد منهم الا بعد الانقسام فاذا لم تنقسم لا يجوز لاهل
الميراث التصرف في التركة وبعد الانقسام يكون ما وصل اليهم مثل سائر اموالهم فالتركة
قبل القسمة بحكم مال الميت لاقتضاء النسب في الجميع على نسق واحد هنا ان الوارث
الكافر مقرون بالمانع فاذا زال ذلك المانع ثم مع بقاء التركة بحكم مال الميت لم
فرق بين المسلم بعد الموت وبين المسلم قبله فان جميعهم يرثون من الميت فلو سلمت
من اسلم بعد القسمة مع اهل الميراث لزم ان يورث من الوارث الحي فان المفروض انه
ملك التركة بعد القسمة من جهة الملاك فمن جمع ما قدمنا ان الكفر لا يستقر في المانعية
الا بعد استقرار التركة في المالية والملكية لاهل الميراث بان يحيط الوارث المستقر
مع الميراث فالمعتبر الكفر منزلة فاذا زال مع بقاء الميراث بحكم مال الميت الا
الارث ولا كان الغالب تعدد الوارث ولا يستقر الميراث مع التعدد الا بعد القسمة

عبد

عنده لعين له قبل ان يقسم فحصله ان الكفر لا يستقر في المانعية الا باستقرار
الميراث فاذا لم يستقر بعد بل فيما هنا نحن لا فرق بين تعدد الوارث ووحدته
فان الوارث الواحد ايضا لا يحيط بالتركة بمجرد الموت فلا ينفع اسلام حجبه
لا يدخل في حاله الا بعد مدة فاذا اسلم قبل ذلك يورث من الميت وقد توهم
ان للقسمة موضوعية وان المناط في الارث هو الاسلام قبل القسمة فكلما تحقق
الاسلام قبل القسمة ورث وما لم تحقق لم يورث ومن المعلوم ان القسمة فرع تعدد
الوارث ولذا حكموا بانه لا يورث اذا كان الوارث واحدا لاصالة عدم الارث وعدم
صدق القسمة مع الوحدة وانت خبير بفساده وانه لا محصل له لان الكفر المصادف
للموت اما مستقر في المانعية فلا ينفع الاسلام سواء اسلم بعد القسمة او قبلها واما
بحيث انه يجب ينفع اسلامه بعد الموت فاذا كان مراعى فانما هو مراعى باستقرار الميراث
فلا يستقر الا باستقراره واما القسمة من حيث هي فلا تصلح لان تكون ضابطا في الاستقرار
لعدم تحققها في الوارث الواحد والمانع لا يختلف حاله باختلاف المورد فالتفصيل في الحكم
مثله في قولنا اذا اذن المؤذن يجب صلاة الظهر وهل يتوهم من هذه العبارة
ان للاذان دخلا في الوجوب بان لا يجب الصلاة اذا لم يؤذن المؤذن وبالجملة فالامر
اوضح من ان يتعرض له وانا اصالة عدم الارث فلا مجال له فان النسب مقتض للارث
والكفر مانع ولا شبهة ان الشك في المقام انما هو في المانع وهو مدفوع بالاصل
والاستصحاب يقتضي الاخذ بالحالة السابقة لو كان حجة فلا مجال له ايضا في المقام لتبدل
الموضوع اذ موضوع احدهما الاسلام الحاصل ان الارث يجب ان يصل الى الفقهاء
على نسق واحد يعني ان النسب مقتض للارث للكافر والمسلم فانما الامر ان
الكافر مقرون بالمانع والتركة قبل الاستقرار بحكم مال الميت فاذا زال المانع فكل اثر
يشارك الباقي في الاصل والنماء المتصل والمنفصل فان الوارث لا يملك الميراث بموت
المورث فانه ليس من الاسباب المملكة وانما هو قائم مقامه في الجهة الراجعة اليه من المال
فقيام المسلم مقامه مراعى بزوال المانع بمعنى انه اذا زال المانع لم يتخلف القيام بالمقام بحيث

من نصيبه ح

وانما يقوم الجميع مقامه وكذلك القول بالملك فانه ملك متزلزل لا يستقر الا بانتفاء المانع
فاذا اسلم الكافر ترتب اثر المقتضي عليه من اول الامر وهو الموت فانه ملك الاصل بالموت
فيتبعه النماء المتصل والمنفصل [illegible] الكفر في الانضمام ملك الورثة بالتركة ملكا متزلزلا
مستتبعا للنماء فلا يخرج عنهم بخروج الاصل لا الاصل وعدم جريان ملك المورث عليه وفيه
ان تزلزل الملك في الاصل مستلزم لتزلزل ما يتبعه للتبعية مع ان الكافر الذي اسلم
انما يورث من المورث ولا يكون ذلك الا بان يملك بالتركة من اول الامر والا لزم
ان ينتقل اليه من الوارث الحي وليس ذلك من الارث في شيء وقد تلخص مما ذكر ان المناط
في توريث من يدلي بالاسلام استقرار الميراث وعدم استقراره فلا فرق بين الوارث الواحد
والمتعدد وفي الوارث الواحد لا فرق بين الامام واحد الزوجين وبين غيرهما وقد عرفت
انهم حكموا بعدم التوريث في الوارث الواحد ثم انهم قيدوه بغير الامام واحد الزوجين
فحكموا بانه لو لم يكن له وارث سوى الامام فاسلم الوارث الكافر فهو اولى من الامام و
قيل بانه لا يرث لانه لو كان الوارث الواحد [illegible] الشيخ على ما ذكرنا ثمة ففصل بانه ان كان
اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت مال الامام ورث وان كان بعده لم يرث
وهذا التفصيل لاجل ان استقرار الميراث للامام انما هو بالانتقال الى بيت
المال فاذا اسلم قبل الانتقال فقد اسلم قبل الاستقرار وهذا هو الوجه في تفصيل
الشيخ لا انه عثر على اثر لم يصل الينا فانه لا يعقل ان لا يصل الينا ما وصل الى الشيخ
بعد ان كان الاخبار محفوظة بعضها الى زماننا ولا اشعار في الاخبار مع الفرق
في الوارث الواحد بين الامام وغيره بل في بعضها دلالة على ما ذكرناه وانه يورث
المسلم لو اسلم قبل استقرار التركة عند الامام كما في [illegible]
ابي بصير في مسلم مات وله قرابة نصارى ان اسلم بعض قرابته فان ميراثه له فان لم يسلم
احد من قرابته فان ميراثه للامام وانت خبير بانه لا اشعار فيه مع اولوية الوارث
حتى بعد استقرار الميراث عند الامام بعدما ان ذلك هو المتنازع فيه بل الرواية
المذكورة ادل مع ما ذكرناه نظير ما في ان ارثه انما هو قبل تصرف الامام فاذا لم يسلم

فلا ينفع اسلام

فلا ينفع اسلامه ثم انه هل يكفي في منع غير الارث قسمة بعض التركة لصدق القسمة
في الجملة فيه قولان ثم انه اذا اسلم بعد القسمة فلا يشارك الورثة فيما لم يقسم او لا يلاحظ القسمة
التامة المستوعبة لجميع المال فاذا اسلم بعد قسمة بعض التركة شاركهم حتى فيما قسم لان المدار
هو المجموع ولم يقسم او المعتبر هو طبيعة القسمة فالحكم دائر مدار وجودها وعدمها فاذا
اسلم بعد قسمة بعض التركة فلا يشاركهم في ذلك فانه بالنسبة الى ذلك اسلم بعد القسمة
كما انه بالنسبة الى غيره اسلم قبل القسمة وجوه بل اقوال والحق هو الاخير لتحقق المناط
فيما لم يقسم بعد وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان كفر الوارث مانع من الارث
وانه لا يرث الكافر اصليا او مرتدا المسلم وهو يرث منهم ثم الكافر يرث
الكافر اذا كان المورث كافرا اصليا واما اذا كان مرتدا فطريا او مليا فلا يرث
الكافر منه اذا لم يكن له وارث مسلم بل يرجع تركته الى بيت المال فانه اذا تحرم
الاسلام في محل او اتصف المحل به ولو كان الحدث به في المحل سراية لا يزول
بزوال السراية لكونه متشبثا بالاسلام لا يترتب عليه جميع احكام الكفر الاصلي
ولذا لا يجوز استرقاقه ولا يصح نكاحه لكافرة ولا لمسلمة لاجتماع الجهتين
فيه ولكن الارث الكافر بعد ارتداده حرمه بالاسلام والاسلام لا يبطل
عليه وكيف كان فهذا الحكم مسلم في الشرع مفروغ عنه لكنه ورد في الاخبار
التي ذكرها الشيخ في كتاب الحديث ما هو كالصريح في خلاف ذلك وهو ما
رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي عبد الله عليه السلام في نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية
ثم مات قال ميراثه لولده النصارى والروايات لو صرحها في خلاف الحكم المعلوم
طرحها الجميع ولم يعمل بها احد لكنه لما كان اخبار الكتب لا بد عندنا قطعي
فلا يجوز طرح ما دون منها بمجرد مخالفته لما هو المعلوم اذا كان له محمل صحيح
توضيح الحال يتوقف على بيان امور منها ان النسب في بيان السبب نعم ان السبب
الموجب للارث اما نسب وولاء العتق وولاء ضمان الجريرة واما ولاء الامامة
فليس من اسباب الارث فالامام ليس وارثا بمعنى ان يكون المال له ويبقى بعده

لوارثه وانما هو مرجع للمال الذي خرج عن الاباحة الاصلية وبقي بلا مالك كما
في مجهول المالك ومعنى مرجعيته له او لولايته بالتصرف فيه كيف يشاء فله ان يأخذه
لنفسه وله ان يصرفه في الجهات العامة الراجعة الى المسلمين وليس في الاخبار
ما يشعر بان الامام عليه السلام على نسق سائر الوراث وانما الذي ورد هو ان الامام
وارث من لا وارث له وفي اخبار اخر انه يرجع الى بيت المال للمسلمين فيما لم
يظهر ان وراثته عبارة عن مرجعيته للمال الذي لا مالك له فان معنى الارث
المتعارف فان معناه تجدد قيام شخص مقام شخص وهذا المعنى محقق
مع المرجعية ايضا ولذا ورد في بعض الاخبار انه يرجع الى بيت مال المسلمين
مع انه لا معنى لذلك مع وراثة الامام بالمعنى المتعارف فوراثة الامام عبارة
اخرى عن مرجعية بيت المال وتفصيل ذلك [illegible] ومنها
ان المال الراجع الى بيت المال قسمان قسم تعين في الشرع لبيت المال
فلا بد ان يرجع اليه لا محالة كالزكوات والاخماس وامثال ذلك فما هو
من هذا القبيل فيجب للامام او نائبه اخذ امثال ذلك وادخاله في بيت
المال فهذه اموال يجب للمكلف اخراجها من عنده ولو كان بيت المال
بيد السلطان الجائر وقسم اخر يرجع اليه ايضا لكنه لم يتعين في الشرع
لذلك كالمال المجهول المالك والذي يرد به المظالم فان المرجع لها ايضا
هو بيت المال بمعنى ان امام المسلمين ونائبه اولى بذلك من الغير فلا يجوز
للغير مع اقدامه الى اخذ ذلك المال الا انه لا يجب عليه ذلك فله ان لا ياخذ
ذلك فيكون لعدم كون ذلك معينا في الشرع لبيت المال فيكون
مجهول المالك في حكم المباحات الاصلية ويكون لسائر المسلمين اليه بالسوية
ولا يجب رد المظالم مع وجود سلطان الجور ومن هنا ان مرجعية ما نحن فيه الكفر
عن الارث من المسلم او من تشبث بالاسلام حال القسمة الى الوارث المسلم
او الامام واولويتهما وعدم مزاحمة الكافر لهما او الى انه الحال ليسقط عن القابلية
بالكلية

بالكلية بحيث لا يرث الكافر منها حتى مع عدم الوارث المسلم ومن يرجع
اليه التركة بل انما يصرف في المصالح العامة كما في المجهول المالك مع غلبة
السلطان الجائر ومع الاحتمال الاول يكون التركة للوارث الكافر وليس
في الادلة ما يدل على الاحتمال الثاني ولا يستشم ذلك من شيء منها فالمتيقن
من المانعية هو الاول ولا ينافيه تنزيل الكفار منزلة الموتى في انهم
لا يرثون ولا يحجبون المسلم فان عدم الارث كعدم الحجب انما هو مع وجود
الوارث المسلم واما مع عدمه فهم الوارثون من الميت فان ذلك التنزيل
انما هو مقتضى مانعية الكفر فان ثبت ان في الاحتمالين ثبت ذلك التنزيل
حتى مع عدم الوارث المسلم والا لا يثبت ذلك واذ قد عرفت ذلك كله فنقول
انه يحتمل ان يكون حكم الامام عليه السلام في الرواية المذكورة بكون الميراث للولد
النصارى فيما اذا لم يمكن للامام عليه السلام اخذه التركة لغصب سلطان الجور حقه
او امكن ولم يأخذه لمصلحة في ذلك والمفروض عدم تعين ذلك المال
لبيت المال فيرث الكافر حينئذ من المورث المسلم ولا دليل على مانعية الكفر
بالمعنى الثاني وان كان ذلك محتملا ايضا لكن المتيقن انما هو الاول
ثم وجود ذلك الحمل للرواية لا يجوز طرحها وقد تبين مما ذكرنا انه
اذا اسلم الكافر على ميراث قبل قسمته شارك الوارث المسلم وذكر
ان المراد من كون الاسلام قبل القسمة هل هو قبل استقرار التركة
باحاطة الوارث المسلم اليه فالمراد من القسمة هو معناها الكنائي اعني
ما يلزمه من الاحاطة فعلى هذا لا فرق بين اتحاد الوارث وتعدده
فان المانع من الارث حينئذ هو تحقق الاحاطة فارث الكافر الذي اسلم
دائر مدار ذلك فلا يعقل الفرق حينئذ بين وحدة الوارث وتعدده فانه
في قول من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له ليست في معناها الاصطلاحي

وانما هي طريق محض والمراد لازم معناها وذلك اللازم متحقق
فيما ليس مورد القسمة كما في الوارث الواحد وهذا الذي ذكرناه هو
الذي فهمه الشيخ الجليل ابن الجنيد قده وغيره حكم بعدم ارث الكافر اذا اسلم
مع وحدة الوارث لعدم تحقق القسمة مع الوحدة وانت خبير بانه اذا كان
المراد من القسمة معناها الكنائي وكان الارث دائرا مدار الاحاطة وجودا
وعدما فلا يكون فرق بين وحدة الوارث وتعدده ولا يصح ان يراد من
القسمة في المقام نفس معناها اعني القسمة الفعلية بان يكون للقسمة
من حيث هي موضوعية وان كان مثل الكلام المذكور قابلا للارادتين بعينين
فانه اذا كان المراد هو القسمة الفعلية كما هو ظاهر هذا اللفظ فاما ان
يكون وقوع القسمة قبل الاسلام مانعا من الارث او يكون وقوعها بعده
شرطا فيه فانه على تقدير ان يكون للقسمة موضوعية يصلح كلامهم لارادة
كل منها كما في قولنا اذا دخلت الدار فادخل قبل فلان فانه يصح ان
يراد منه ان يكون دخولك قبل فلان كلما صادف دخولك كما انه يصح ان
يراد تعقيب دخولك دخول فلان بمعنى انه لا بد ان يصادف دخولك في
الدار دخول فلان فلا يدخل فيه بدونه ويكون دخول فلان بعده وعلى
كلا التقديرين لا يتفرع الفرع المذكور اعني عدم الارث مع وحدة
الوارث فانه اذا كان وقوع القسمة قبل الاسلام مانعا فهو مفقود
مع وحدة الوارث وان كان ذلك لاستحالتها في تلك الصورة واذا
كان وقوعها بعده شرطا فهو متحقق مع وحدة الوارث ايضا فان المعتبر
وقوع القسمة بعد الاسلام وذلك يتحقق بالقسمة بين الوارث الكافر
والمسلم فانه ليس في كلامهم ما يدل على وقوع القسمة بين من عدا الوارث
الكافر مع انه لو كان ذلك شرطا لزم عليهم ان يلتزموا بالارث فيما لم يقع قسمة
فعلية بين الورثة بل بقي التركة بينهم مشاعا او تصرفوا فيها فانه يمكن ان يتحقق القسمة بالاشاعة
بعد الاسلام وكذا لو اقتسم الورثة الاعيان بالقيم او انتقل نصيب احدهم الى
الاخر

الى الاخر بارث او بيع او غيرهما فانه يمكن تحقق الشرط في جميع ذلك مع انهم
لا يلتزمون بالارث في تلك الصور عند التحقيقين فانه صح عندك
في الايضاح لانتفاء القسمة ولذا يلزمهم ان يحكموا بعدم الارث فيما
لو خلف ما لا ينقسم واسلم الكافر قبل تراضي الورثة عليه لعدم امكان
تحقق الشرط حينئذ كما انه على تقدير المانعية لزم ان يحكموا بالارث بعد
التراضي ايضا باخذ القيمة لعدم تحقق المانع هذا كله مضافا الى انه لا يصلح
القسمة الفعلية للشرطية فانه لا ارتباط بين ارث الكافر واقتسام الورثة
التركة كي يكون ذلك شرطا فيه ويكون اقتسامهم مناطا في الارث هذا اذا
كان الشرط هو القسمة الفعلية وان اريد من القسمة القسمة الشانية
ويكون المناط في الارث صلوح المورد للقسمة بمعنى انه لا يرث لو مع قابلية
المورد للقسمة واذا كان المورد موردا للقسمة فان اسلم مع بقاء التركة
على الاشاعة يرث وان اسلم بعد خروجها عن الاشاعة فلا يرث ولذا منعوا
الارث اذا اتحد الوارث لعدم قابلية المورد للقسمة وعدم تحقق المناط
اعني الاشاعة فمع هذا لا يكون معنى قولهم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم
الا ان الارث مشروط بالاسلام حال بقاء التركة على الاشاعة وانت
خبير بشناعة ذلك فانه اذا اريد القسمة الشانية فلا يكون معنى لكون
الاسلام قبلها فان صلوح المورد للقسمة لا يعقل فيه القبلية والبعدية
وبعد الاغماض عن جميع ذلك فانه اذا كان المناط هو الاشاعة فلا وجه
ايضا لمنع الارث فيما اذا اتحد الوارث فان الاشاعة متحققة ولو بين الوارث
الكافر والوارث المسلم فغاية الامر انه لا يقع تحول في تلك الصورة الا
بعد القسمة وانما يحصر مورده بما اذا انتقل الى الوارث مع انه يلزم عليهم هذا
ايضا ان يلتزموا بالارث فيما اذا ابقي المال بين الورثة مشاعا او تصرفوا فيه بالاشاعة

ثم انهم استثنوا من الوارث الواحد الامام والزوجين كما عرفت اجمالا وقالوا انه
لو لم يكن له وارث سوى الامام فاسلم الوارث فهو اولى من الامام فقد حكموا على
وجه الاطلاق باولوية الاخير بالموروث من الامام ولو اسلم بعد نقل المال الى الامام
بل بعده انتقالا فرضيا حتى قيل انه لو اسلم بعد تلف العين انكشف استحقاقه لها
في زمانها ومن ثم يتخير ضمانها على متلفها او ان كان لو ذلك الهالك من تلف
ومع البيان فيها ما لا يقتضي الضمان والاذن شرعا في الاتلاف لا ينافيه
وهذا الحكم لا يقضي منه العجب اما اولا فلان ما هو المناط في استقرار الكفر
في عدم اعتبار الوارث المتعدد والواحد الذي عدا الامام موجود في الامام
فانك قد عرفت ان المناط هو الاسلام بعد احاطة الوارث بالتركة وهذا
متحقق في الامام ايضا فانه قد يسلم قبل احاطة الامام فيرث وقد يسلم بعد الاحاطة
كما لو اسلم بعد نقل المال التركة الى بيت المال او بعد وصولها الى الامام
او العمال فلا يرث كما لو اسلم بعد القسمة عند تعدد الوارث فلا معنى
لاستثناء الامام على تقدير كونه وارثا كان الوارث الواحد والحكم باولوية
مع وجه الاطلاق فمن هنا ظهر وجه ما ذكره الشيخ قده وبعض من تبعه من انه لو كان
اسلام الوارث قبل نقل التركة الى بيت المال ورث وان كان بعده لم يرث
فان انتقالها الى بيت المال احد طرق الاحاطة كما لا يخفى فليس ذلك لعموم
مع انه لم يصل الينا واما ثانيا فلان مستندهم في هذا الاستثناء هو ما ورد
في مسلم قتل ولا ولي له من المسلمين على الامام ان يعرض على قرابته من
اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل
وان شاء عفى وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره
فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية يجعلها في بيت مال المسلمين لان جناية
المقتول كانت على الامام فكذلك تكون ديته لامام المسلمين وهذا الدال لا ترى
فيه ما حكموا به على وجه الاطلاق من اولوية الوارث من الامام حتى بعد الاحاطة
ايضا

ايضا وانما الرواية تدل على ما لم يعتبره احد منهم وهو وجوب عرض الاسلام
على الوارث للامام ثم لم المحقق نبه على ذلك في نكت النهاية قيل ويوافقه
الاعتبار انه لو لم يستقر ارث الامام بامتناع الوارث عن الاسلام لزم
تعطيل المال حتى يسلم الوارث او يموت فانه لا دليل على استقرار ارثه بمجرد
التصرف او التلف وليت شعري فالذي دعاهم الى الاعراض عن امتثال
ذلك حتى في مورد النص فانهم اذا لم يعتبروه مطلقا فلا اقل من اعتباره في مورد
النص مع انه مقتضى الاصل اعتبار وجوب العرض مطلقا للامام وغيره سواء كان المورث
مسلما او كان له وارث كافر ووارث مسلم او كافرا وكان له ايضا وارث مسلم
ووارث كافر بيان ذلك ان مانعية الكفر وحجبه للكافر بسقوطه عليه
فان منصرفه قد يكون ذاتيا فاذا وجد في محل يكون ذلك المحل ممنوعا لا محالة
فيرث الوارث المسلم مطلقا سواء كان المورث مسلما او كافرا ولو لم يطلع الوارث
الكافر بموت المورث او اطلع عليه ولم يعرف حكم المسألة وانه ان احاط الوارث
المسلم بالتركة فلا يثمر اسلامه او غفل عن جميع ذلك ولا يجب على الوارث المسلم
اخبار موت المورث او تعليم حكم المسألة او ان الفعل حسن قبل ان يحيط
بالتركة ولو بنى الكافر على الاسلام بعد ساعة فان ذلك يقتضي ذاتية حجب
الكفر كما في القتل نعم الفرق بينهما ان هذا امكن ان يرثه بخلاف القتل
فيقع هذا الامكان لوجوب عرضه للامام وغيره فان المفروض انه محجوب لاجل
كفره فلو اسلم المسلمين فتمام التركة كما في القتل وامكان ان الدال المانع لا
لدين تلك الجهة وقد يكون الحجب والمنع فيه اختياريا بمعنى ان المانع انما هو
اختيار الكفر مع الاسلام ولا يكون ذلك الا اذا علم بالمسألة وبيع التركة وعرض
عليه الاسلام فاذا اراد التركة واعرض عنها باختياره فقد اختار الكفر على
الاسلام والمسلم على تمام التركة فيقتضي هذا التحويل الحجب وجوب عرض
الاسلام عليه لطلق الوارث المسلم بمعنى انه لابد ان يطلع بموت المورث فلا

بتمام التركة بل بل الاطلاع كما لا يجوز مع جهله بحكم المسألة فلا بد ان يكون التفتيش بعد
تعليم حكم المسألة فان لم يتحقق اختيار الكفر على الاسلام لا يقع قسمة التركة فان امكن
ان يكون حجب الكفر على وجهين في الشك يرجع الى الاصل الاولي ومقتضاه هو المنع
الاختياري فان النسب يقتضي للارث الا ان الكفر مانع والقدر المتيقن هو
اختيار الكفر مع الاسلام وفيما عدا ذلك يدفع بالاصل واذا عرفت ذلك تبين لك
انه لا مناص عن اعتبار وجوب عرضه كما هو مقتضى الاصل الاولي فبالجملة اذا كان
المانع هو اختيار الكفر على الاسلام فلا يوجب ذلك تقييدا ولا تخصيصا في الادلة
فانه ليس فيها اطلاق ولا عموم فان الاطلاق والعموم انما هما بالنسبة الى نفس
الحكم واما كيفيته فالادلة لا تتعرض لها فالدليل على مانعية الكفر كقولهم لا توارث
اهل ملتين انما هو بالنسبة الى افراد الكفر والاسلام واما انه بمعنى ما يعتبر
ان اختاره مع الاسلام او فحول من تلك الجهة فيؤخذ في ما هو المتيقن وهو اختيار
الكفر مع الاسلام وهذا هو المناط في جميع الموارد فان الادلة المتكفلة لبيان
المقتضي والمانع لا تتعرض لبيان الشرائط بل لابد ان يبين في مقام اخر فقد اعتبر
في مانعية الكفر اختياره على الاسلام فادلة الموانع كيف يمكن ان تتعرض لكيفية
المانع فتبين ان اعتبار ذلك لا يوجب تقييدا ولا تخصيصا في الادلة فالذي كان
يوهن الخطب لا النقص هو ان المراد في بدو النظر من مانعية الكفر هو ان
يكون ذلك ذاتيا كمانعية القتل ومنشأ ذلك هو الغفلة عن الاحتمال الاخر
والا فمع الالتفات اليه لا دافع له لكنه بعد ورود النص الصحيح في مورد لا يبقى
محل للغفلة ضرورة ان المورد لا يكون مخصصا فقد علم بعد ورود النص
انه يعتبر في ارث الامام مع وجود الوارث الكافر عرض الاسلام عليه فاذا امتنع
عند موت التركة ومعلوم انه لا خصوصية للامام في خصوص هذا الحكم بل الفقيه
يجزم بعد ذلك باعتباره مطلقا في ارث المسلم مع وجود الوارث الكافر فلا وجه
لترك النص لاجل ظهوره بدوا فان الشك من الغفلة وبما اسلفناه في مضي الاسلام
قبل القسمة يظهر لك انه لا فرق في الوارث الواحد بين ان يكون احد الزوجين او غيره

كما لا فرق بين وحدة الوارث وتعدده فاذا اسلم الكافر قبل احاطة الزوج مثلا بالتركة
اخذ ما فضل من نصيبه حتى على القول بالرد عليه فلا وجه لما قيل من انه يشارك
مع الزوجة دون الزوج لان مع فرضية الزوجة يمكن القسمة مع الامام بعد الرد
عليها وليس كذلك الزوج فانه يرد عليه ما فضل من نصيبه فلا يتقدر في فرضه قسمة
فلا يصدق فيه انه اسلم على ميراث قبل قسمته فرع لو مات كافر وله ولد كافر
فاسلمت زوجته قبل القسمة فعلى القول بالرد فيها لا اشكال انها ترث تمام التركة
وهذا هو الحق واما على القول بعدم الرد عليها فالاكثر على انها تاخذ فرضها اي الربع
فانها كما لا ولد لها والباقي يرد على الامام قم وقال ابنه الله في القواعد ان الولد الكافر
يورث الفاضل من فرض الزوجة اي الربع فالحق على هذا النقل هو ما اختاره
العلامة قده فانه لا معنى لرجوع تركة الكافر الى الامام مع وجود الوارث الكافر
فانهم بالنسبة الى بعضهم وارث من لا وارث له وانما ليس عقيب له فلا معنى
لان نرثه نعم لو لم يكن للميت وارث كافر سواء لم يكن له وارث مسلم اصلا وكان
ولكن انحصر له بما فرض له كما في الفرض فتكون التركة في حكم مجهول المالك فرجع
الى الامام قم فانه مال خرج عن الاباحة الاصلية ولا مالك له فامام المسلمين اولى
بمثل هذا المال واما مع وجود الوارث الكافر فلا معنى لتوريث الامام مع انهم ليسوا
في علم ارث الكافر من المورث الكافر مع وجود المسلم ان يكون الوارث المسلم
الامام فلو صح ارث الامام مع وجود الكافر لم يبق للتوارث بين الكفار فالفاضل
من فرض الزوجة على تقدير عدم الرد عليها انما هو للولد الكافر وهذا ليس تخصيصا
لعموم حجب الكافر بالمسلم فانه لا ريب ان الكافر مطلقا محجوب بالمسلم دائما وذلك
متحقق فيما نحن فيه ايضا فان حجبه بالمسلم عبارة عن انه لا يمنع عن ارثه لاجل الكافر
ولا يزاحمه الكافر فيما علق له كما يزاحمه المسلم فالزوجة ليس لها ان ترث تمام التركة
بل نصيبها فهو الاعلى هو الربع وعلى تقدير الولد لها الثمن فلو كان للكافر ولد مسلم
لا ترث الزوجة الا الثمن فان كان الولد كافرا فرضها الربع فانها الحجب الوارث الحي

الثمن و الاولى ان يحجب المسلم بالكافر فحجب المسلم للكافر انما هو فيما اذا ارثه وفيما
عداه فلا معنى للحجب في المسئلة واضحة بحمد الله تم فقد تحصل من جميع ما ذكرناه
ان وقوع القسمة قبل الاسلام مانع من ارث الوارث الكافر بعدما مر من التحقيق
من ان المراد من القسمة معناها الكنائي لا يعقل اقتران الاسلام بالقسمة فان
المعنى الكنائي لا يصلح لان يقترن به شيء فانه امر الحصول ومع تقدير الاقتران
فلا ارث له ايضا فان المانع انما يزيل الاثر المقتضي سواء تأخر عنه او اقترن به كما في
الحدث فانه انما يزيل الطهارة و لا فرق بين وقوعه في اثناء الوضوء او بعده
نعم مع الاول يكون دافعا لاثر المقتضي كما انه على الثاني يكون رافعا فهما قطعا
باعتبارات مختلفة ثم فلا شك في تحقق هذا المانع يدفع بالاصل ويحكم بالارث
فاذا تحقق الاسلام و القسمة و لم يعلم تاريخهما او علم تاريخ احدهما و جهل تاريخ
الآخر فان الشك في هذه الصورة انما هو في تحقق المانع اعني وقوع القسمة قبل
الاسلام فيدفع بالاصل و استصحاب مجهول التاريخ الى زمان معلوم التاريخ
لا يثبت تأخره عنه فان كلا من التقدم و التأخر و التقارن خلاف الاصل
فاستصحاب مجهول التاريخ انما هو لنفي اثر التقدم لا لاثبات التأخر فلو انكر
المسلم القسمة فالقول قوله مع يمينه بخلاف ما لو ادعى تأخرها عن الاسلام
مع تعيين زمانه وجهل زمانها فان التأخر خلاف الاصل و اصالة تأخر الحادث
لا معنى لها او مجرد التعبير لا بأس به ان كان المراد به عدم تقدمه و لو انكر الورثة
اسلام الوارث فالقول قولهم مع يمينهم بخلاف ما لو ادعوا اقراره بالقسمة او تأخره
عنها مع العلم بتاريخها او جهالة التاريخ مطلقا و في المقام كلمات لا طائل في التعرض لها
مسئلة الاطفال تابعة لابائهم في الكفر و الاسلام فاولاد الكفار يحكم بكفرهم و يترتب
عليهم جميع آثار الكفر التحقيقي الموجود في ابويهم من النجاسة وجواز القتل و المنع
من الارث و يكفي في اسلام الطفل اسلام احد ابويه و ان كان الآخر كافرا و المناط
في التبعية اسلام الابوين او كفرهما حال الولادة و الخروج من الرحم فاذا كان
ابواه كافرين حال الولادة حكم بكفره تبعا لابويه و يحكم باسلامه ان كان احد ابويه مسلما

في تلك

في تلك الحال و لا اعتبار بالاسلام و الكفر حين العلوق فان الموضوع في الادلة انما
هو الولد و هو لا يصدق على الحمل و لذا الحمل له نصيب من الميراث فاذا خرج
حيا يعطى له الا ان يكون الاخر فلو كان له حكم لا نتقل اليه و بالجملة اذا خرج ميتا
و قد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن
ادرك [illegible] منهن و لم يدع الى الاسلام فان ابى قتل [illegible]
[illegible] فالطفل
مادام طفلا تابع لابويه في الكفر و الاسلام فكلما انقلب حال ابويه تغير حكم
الطفل ايضا فان كان ابواه كافرين حال الولادة ثم اسلما حكم باسلامه ايضا كما حكم
بكفره اولا و كذا ان ارتدا ابواه بعد اسلامهما حال الولادة حكم بكفره و ليس في
الادلة ما يدل على استمرار التبعية حال الولادة و ان انقلب حال الابوين فلا وجه
للحكم باستمرار الاسلام التبعي الى البلوغ و ان ارتد المتبوع مع انهم حكموا بانه لو اسلم
احد الابوين و هو طفل يحكم باسلامه ايضا و ان كان ابواه كافرين حال الولادة
فلا فرق بين الاسلام التبعي و الكفر التبعي و حكموا باستمرار الاول دون الثاني
و لو كان ابواه مرتدين حال الولادة فهل يحكم بارتداد الطفل ايضا او يحكم بكفره
الاصلي او انه مسلم و الاقوى هو المتوسط كما هو واضح ثم انه لو استقل الولد الكافر
بالاسلام و وصفه و استدل عليه بالادلة القاطعة و صار من علماء الاسلام فهل
ان كان الكفر و اهتدى به كثير من الكفار و استقل ولد المسلم بالزندقة و شيد
اركانها و اضل كثيرا من المسلمين فهل يشمل ادلة التبعية لذلك الفرض ايضا
او هي مختصة بما اذا لم يكن الطفل مميزا او كان مميزا و افق رأيه ابويه و شيعتهما
كما هو الغالب في الكبار ايضا بل الناس كلهم الا القليل منهم تابع لدين ابائهم و انما يتخذون
دينهم دينا لانفسهم كما في قوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا ابائنا على امة و انا على اثارهم
مقتدون فالتحقيق ان الادلة لا تشمل للفرض فانه لا عموم فيها و انما هي مطلقة
و الاطلاق انما ينصرف الى ما هو الغالب الشائع و قد عرفت ان الشائع في الاطفال
هو التبعية اما لعدم التمييز او لموافقة آرائهم لآراء ابائهم و ما فرضناه نادر لا يشمله الادلة

فالمستقل بالاسلام او الكفر ليس منه جاف و ادلة التبعية اجنبي ليس في الا تخصيصا فيها
لعدم العموم كما عرفت و قد التجأ بعض الاعيان الى بقاء التبعية في الفرض متعلقا بحجة
العدلية من القول بالحسن و القبح العقليين و انت خبير بفساده فان للشارع ان يحكم
مع الاطفال بحكم ابائهم و ان بلغوا في العلم ما بلغوا و لا قبح في ذلك اصلا و بما ذكرناه تنبه
الشيخ ره حيث قال بصحة اسلام المراهق بل حكم باسلام الطفل اذا بلغ عشرا و قيل
انه قد قطع كما على لسان بعض كتبه بانه اذا وصف الاسلام حيل بينه و بين ابويه و قال
بعض لما فرضت ان ذلك كله مناف لما هو كالضروري من الدين من كون الصبي
قبل البلوغ مرفوع القلم عنه لا عبرة بقوله في اسلام و كفر و عتق و ايقاع و هذا
كما ترى فان رفع القلم انما هو بالنسبة الى المؤاخذة و مصلحة الصبي ليس مكلفا بالاحكام
التكليفية و اما الآثار الوضعية فلا ينافيها رفع القلم فلا وجه لعدم الحجية في اسلام
و كفر او عتق و ايقاع و لا معنى لكونه مسلوب العبارة و قد تنقح ذلك في محله ثم انه اذا
استقل ولد المسلم بالكفر حال الصغر فهو باق على اسلامه التبعي و يترتب عليه جميع آثار
الاسلام و لا يترتب عليه شيء من آثار الارتداد من وجوب القتل و لا بينونة الزوجة
و لا النجاسة و لا الحرمان من الارث و غير ذلك فان الشارع لما رفع القلم عن
الصبي فقد نزل كفره قبل البلوغ منزلة العدم و ان كان مرتدا عن الفطرة
تحقيقا كما هو المفروض لكن الشارع لم يعتن بذلك حيث رفع القلم عنه فان
مقتضى رفع القلم عنه بالنسبة الى الارتداد التوسعة عليه و عدم التضييق له من جهة
الارتداد و هذا اعني عدم الاعتناء بكفره بوجه من الوجوه فليس لك ان تقول
ان رفع القلم انما هو بالنسبة الى المؤاخذة فمقتضاه عدم وجوب قتله و اما حرمة
وطء زوجته بعد البلوغ و اما الجهات الوضعية كالنجاسة و الحرمان عن الارث
فلا يشملها رفع القلم فانا لا نقول ان رفع القلم يشمل الآثار الوضعية بل نقول
ان رفع القلم بالنسبة الى خصوص الارتداد عبارة عن عدم الاعتناء بكفره بوجه
من الوجوه و لذا لو بلغ ولد المسلم راجعا عن الاسلام لا يقتل حتى يستتاب او يرجع الى
الاسلام و يضرب عليه فان اصر كان مرتدا فطريا كما قال الصادق عليه السلام في الصبي م عن الكفر

١٥١

اذا شب فاختار النصرانية و احد ابويه مسلم فلا يرث و لكن يضرب على الاسلام
فالشارع لكثرة اعتنائه بالاسلام لا يرفع اليد عنه بمجرد الكفر حال الصغر فلا
يعتنى اذا تشبث بالاسلام و لو كان تبعا لاحد ابويه فالشارع مرتب عليه آثار
الاسلام و ان استقل بالزندقة فلا يعتنى بها و من هنا يظهر انه لا يبعد الحكم
باستمرار الاسلام التبعي و عدم انقلابه بارتداد المتبوع كما حكموا به من غير
تأمل و اما لو استقل ولد الكافر بالاسلام فلا ريب في زوال كفره التبعي و ترتب
جميع آثار الاسلام عليه من الطهارة و اختصاصه بالارث بدون المورث الكافر مع
وجود الورثة الكفار و لا يرث منه الكافر و لو ارتد عما استقل به
من الاسلام [illegible] فلا يلحقه حكم الارتداد لرفع القلم عنه كما هو مستفاد
من رفع القلم عنه و عدم الاعتناء بكفره اما اذا اسلم و الكافر يترتب عليه جميع آثار
الاسلام لتحققه بالفرض و لا ينافيه رفع القلم عنه لكنه لا يستقر اسلامه الا بعد البلوغ
فاذا استمر اسلامه الى البلوغ و ارتد بعد البلوغ كان مرتدا عن الملة و ان
لم يستمر اليه بل بلغ كافرا فهو كافر اصلي و لا يترتب عليه آثار الارتداد الملي فانه
ليس للشارع غاية الاعتناء باسلام الصبي كاعتنائه باسلام الكبير كي يرتب عليه احكام
الارتداد ايضا فان لم يكن اسلام الصبي اسلاما مستقرا فالآثار المترتبة عليه
مراعاة بالبلوغ فان لم يستمر اسلامه الى البلوغ انكشف انه كان على كفره الشرعي
و لا يترتب عليه شيء من آثار الاسلام و هذا بخلاف الاسلام التبعي فانه في الحقيقة
اسلام الابوين و هو اسلام مستقر و الآثار ليست مراعاة بالبلوغ بل كل اثر ترتب
عليه فهو مستقر و لذا لو بلغ كافرا و اصر على الكفر كان مرتدا فطريا و بهذا البيان
يظهر الحال فيما رواه مالك بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام في نصراني مات و له ابن اخ مسلم
و ابن اخت مسلم و للنصراني اولاد و زوجة نصارى قال فقال عليه السلام ارى ان يعطى ابن اخيه
المسلم ثلثي ما ترك و ابن اخته المسلم ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد
صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار فان اسلم ابيهم حتى يدركوا فان ادركوا

كيف ينفقان فقال يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ويخرج وارث الثلث
ثلث النفقة فان ادركوا قطعا النفقة عنهم فان اسلموا وهم صغار دفع ما ترك
ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم وان
لم يبقوا على الاسلام اذا ادركوا دفع الامام الميراث الى ابن اخيه وابن اخته
المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك
فان الرواية تدل صريحا على ان النصراني اذا لم يكن له ولد الا صغارا وكانت له زوجة [illegible]
وابن اخ وابن اخت مسلمين فالميراث انما هو للابناء والزوجة محجوبة بهما بالكفر
فانها ترث ونعلم ان الميراث انما يقسم على المسلمين وهي تحجب عن الارث لا بالشركة
تردد التركة وتختار الكفر على الاسلام لانها انما تحجب عن الارث بعد عرض الاسلام
عليه والامتناع فليس في الرواية منافيا لما ذكرناه سابقا من ان المانع هو الكفر المستند
الى الاختيار فان كفر الزوجة هنا ايضا اختياري لانه بعد التركة تختار الكفر على الاسلام
وايضا تدل باطلاقها على انه ان كان له اولاد صغار فان لم يظهروا الاسلام وبقوا على
كفرهم التبعي فعلى الابنين ان ينفقا عليهم كما ان ابيهم الى ان يدركوا فان ادركوا
قطعا النفقة عنهم وان اظهروا الاسلام حال الصغر فيدفع التركة الى الامام فان بقوا
مع اسلامهم بعد البلوغ يدفع الامام ميراثهم اليهم والا فيدفع الى الابنين المسلمين
هذا ما تشتمل عليه الرواية وقد اضطربت كلماتهم في المقام غاية الاضطراب حيث
ان اكثر المتاخرين كالشهيد الثاني لم يعملوا بمضمونها وطرحوها تبعا للمحقق
قده حيث صرح بان الميراث للابنين من غير نفقة عليهم للصغار فان الرواية مخالفة
للاصول والقواعد المسلمة حيث انها تدل على اعتبار اسلام الصغير مع ان الطفل
حاله حال الولي وتابع لها في الكفر والاسلام ولا اعتبار لكفره واسلامه وتدل ايضا
~~على [illegible] الاسلام بعد القسمة [illegible]~~ وعلى وجوب
النفقة على الورثة من غير سبب وذهابها عنهم من غير عوض ولذلك حملها العلامة
في المختلف على الندب فقد طرحوا الرواية وضعفها جماعة مع هذا الحال المتاخرون واما

المتق

المتقدمون منهم كالشيخين والصدوق واتباعهم فقد اخذوا بالرواية لكن
اكثرهم قد اقتصروا على مورد النص اقتصارا فيما خالف الاصل على مورده ولم يتعدوا
ولم يطردوا الحكم على اجتماع مطلق الاطفال مع القرابة مطلقا نعم العنوان في
كلام المحقق الطوسي والكيدري والحلبيين اجتماع القرابة مطلقا مع الاولاد
الصغار لا وجه للاقتصار على المورد فان الامور الواقعة في السؤال من كون
الموروث الكافر نصرانيا ووجود الزوجة النصرانية وكون الصغار اولاده دون
سائر قرابته وكذا كون الوارث المسلم هو ابن الاخ والاخت ونحوها
من القرابة خصوصيات صدرت من السائل ومن المعلوم ان المورد لا يكون
مخصصا للحكم والاقتصار على مورد اليقين فيما خالف الاصل انما هو فيما اذا
تعلق حكم مخالف للاصل مع عنوان معين معلوم في كلام الامام عليه السلام والمذكور
في الرواية فرع من عنوان كلي بين الامام عليه السلام حكم ذلك الفرع وافتى به ويشهد
عليه تعبيره عليه السلام بقوله ارى ان يعطي الخ فالامام لم يبين حكم عنوان مخالف للاصل
كي يقتصر على مورده هذا او لا اقل من الاحتمال مع احتمال ان يكون المذكور
في الرواية عنوانا او فرعا من عنوان تعلق الحكم به لا معنى للاقتصار على المورد بل
لا طريق لنا للاستنباط لوجود العلم الاجمالي بتعلق حكم مخالف للاصل من الامام
مع تردد موضوعه بين المورد واحكام المواريث مما لا يمكن فيها الاحتياط فلا بد
من ارجاع الامر الى اهله مع ان هؤلاء الذين بناؤهم على الاقتصار على مورد
النص لم يعتبروا جميع الخصوصيات المذكورة في الرواية فانه لم يعتبر احد منهم وجود
الزوجة للموروث كما انه لم يعتبر اكثرهم كون الموروث خصوص النصراني بل العنوان
في كلام الشيخين والقاضي الاخوة للاب والاخوة للام مع ان المذكور في الرواية
هو ابن الاخ وابن الاخت واعجب من المحقق قده حيث ان الشيخ جعل العنوان
في النهاية هو الاخوة والاخوات والمذكور في النكت حكم ابن الاخ وابن الاخت ومع
ذلك لم يلتفت [illegible] وقع في المتن هذا الكلام معنا فانما الى انهم لم يذكروا في كتبهم

الا الفقرة الاولى من الرواية وهي قوله عليه السلام فان كان له ولد صغار الى قوله قلت
واما الفقرة الثانية وهي قوله عليه السلام فان اسلموا وهم صغار الخ فليس منها عين ولا
اثر في كلماتهم فكانهم لم ينظروا الى الرواية اصلا وايضا قد ذكروا في الفقرة الاولى
انه اذا بلغ الاولاد مسلمين فهم احق بالتركة وان اختاروا الكفر استقر ملك
الوارث بخلاف ما رواه مع انه لم يذكر ذلك في الفقرة الاولى بل انما ذكر ذلك
في الفقرة الثانية وبالجملة ان ذلك كله مناف للاقتصار على مورد النص اما
طرح الرواية لضعفها ومخالفتها للاصول والقواعد كما نسب الى اكثر المتاخرين
فواضح الفساد فانه قد وصفها جماعة من اهل الحديث وغيرهم كالعلامة والشهيد
بالصحة بل قد رواها المحدثون الثلاثة في الكتب الثلاثة واما مخالفتها للاصول لو سلم فلا
يوجب الطرح بل يجب الاقتصار على مورد النص كما صنعه المتقدمون وان كان
ذلك ايضا فاسدا في نفسه كما عرفت ومن العجب ان المحقق قده مع انه قد طرح الرواية
فقد جعل خلاف مضمونها مسئلة مستقلة فقال انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن
اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ ثلثا التركة ولابن الاخت الثلث من
غير نفقة عليهم للصغار واجيب بانه بعد طرح الرواية لا معنى لجعل خلاف مضمونها
مسئلة مستقلة فانه فرع من المسئلة المعلومة وهي محجوبية الكافر بالمسلم نعم ينبغي
التنبيه في محل اخر على عدم الفرق بين الكفر الاصلي والتبعي والتحقيق في المقام
انه لا ريب في صحة الرواية فان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها معلوم الصدور
فانها بتصريح مصنفيها قد اخذت من الاصول الاربعمائة التي كان يعول عليها في زمان
الائمة بل قد عرض عدة منها على بعض الائمة فهذه الاصول كانت كالشمس في رابعة
النهار في الانتساب الى اربابها والعمل بها دون مرادها وقد بينا ذلك في محله تفصيلا
والحكم المذكور في الرواية مطرد من جميع الجهات فالموروث اعم من ان يكون نصرانيا
او يهوديا او غيرهما والاولاد الصغار اعم من ان يكونوا اولادا او غيرهم والكبار
المسلمون اعم من ان يكونوا ابناء الاخ او الاخت او غيرهما والحكم في الفقرة الاولى مثله في الفقرة
الثانية كما حكم به كل من عمل بالرواية من ان الاطفال اذا بلغوا قطع النفقة عنهم فان اختاروا

الاسلام

الاسلام فهم احق بالتركة والا استقر ملك الوارثين على ما ورثاه واما ما توهم
من مخالفة الرواية للاصول والقواعد فبين وهذا بيان ذلك ان ما يتوهم فيه
مخالفة ذلك وجوب النفقة على الورثة بلا سبب وذهابها عنهم من غير عوض وهذا
الحكم مقتضى القاعدة وليس في الشرع اصل يخالف ذلك فانه قد علم من الشرع
كما ذكرنا سابقا انه يعتبر في استقرار التركة امران احدهما الاسلام بعد القسمة
فانه لو اسلم الكافر قبل القسمة شارك الورثة المسلمين فيما تركه الميت وان كان
اسلامه بعد القسمة فلا يعطى له شيء فانه اسلم بعد الاستقرار والاخرى الاسلام
واختيار الكفر بعد عرض الاسلام عليه فانا قد ذكرنا ان المانع ليس هو مطلق
الكفر بل الكفر المستند الى الاختيار ومقتضى ذلك انه لا يستقر التركة
بمجرد سبق القسمة على الاسلام من غير عرض الاسلام عليه وامتناعه عنه
وقد عرفت ان ذلك مقتضى الاصل وصريح الرواية المتقدمة في المقتول الذمي
المخصوص ورثته بالكافر فاستقرار التركة بامرين سبق القسمة على الاسلام
واختيار الكفر عليه بعد عرض الاسلام ففي المقام يقسم ما تركه الموروث الميت
على الورثة المسلمين دون الاطفال لتحقق الكفر التبعي فيهم وذلك كفر يستقر
لكنه ليس بمستند الى اختيارهم فان الصبي لا عبرة باختياره وردته فينتظر البلوغ
فان اسلموا فهم احق بالتركة وان اختاروا الكفر فقد استقر التركة للمسلمين
فقبل البلوغ وان كان يقسم التركة عليهم لوجود الكفر التبعي في الاطفال لكن لا
يجوز لهما التصرف فيها فان استقرار التركة موقوف بالبلوغ لانتفاء احد الامرين المعتبرين
في استقرارها اعني اختيار الكفر لعدم الاعتبار مع اختيار الصبي وردته فالتركة قبل البلوغ
بين الصغار الكفار وبين الكبار المسلمين وليست مملوكة لاحد بالفعل فهذه
التركة او الى ما لا بد ان ينفق منه للصغار كي يبلغوا فيستقر التركة فانها ملك
الصغار على تقدير فالنفقة ليست من مال الورثة المسلمين كي تجب عليهم بلا سبب
وتذهب عنهم بلا عوض بل النفقة من المال الذي هو ملك الورثة مع تقدير فقد

بحول الله وقوته ان ذلك مقتضى الأصل والقاعدة واما اعتبار اسلام الصغير فقد ذكرنا انه ايضا مقتضى القاعدة ولا تشمل ادلة التبعية لما لو استقل الصغير بالاسلام وقد عرفت ادعاء بعض الاجلاء ان التبعية مما تقل قاعدة الحسن والقبح وبالجملة ان الكلمات في المقام مضطربة لا تكاد ترجع الى محصل وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الكفر المانع من التوارث هو المستند الى اختلاف الملة لا مطلق الكفر وان كان ارتدادا حكميا كما يتوهم فالمسلمون يتوارثون وان اختلفت عقيدتهم لعدم اختلاف الملة وان كانوا كفارا يجب قتلهم والاجتناب عنهم كالزيدية والاسمعيلية والحشوية ومطلق من خرج على امامه فهؤلاء المسلمون كالمؤمنين في انهم يرثون من الكفار المختلفين معهم في الملة ولا يرثهم الكفار كما قال بعض الفقهاء ان كفار ملتنا يرثون غيرهم وغيرهم لا يرثهم فح لا اشكال في تحقق التوارث بين كفار ملتنا وبين المؤمنين لعدم المانع اعني اختلاف الملة فاختلاف العقيدة وان كان موجبا للارتداد الحكمي لا يمنع من التوارث بعد اتحاد الملة فالتوارث متحقق بين جميع فرق المسلمين و[illegible] المؤمنين عدا الغلاة فانهم مشركون وفي الحقيقة ملتهم غير ملة الاسلام كالثنوية سابقا والكفار ايضا يتوارثون وان اختلفوا في الملل والنحل لان الكفر ملة واحدة والنبوي لا يتوارث اهل ملتين مفسر بالاسلام والكفر مسئلة الارتداد عن الفطرة كالموت في تقسيم ماله بين الورثة فاذا ارتد الرجل عن فطرة وتقسم تركته حين ارتداده وتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وان لم يمكن قتله بان بقي حيا او مات باجله ولا يستتاب لانه لا توبة له بالنسبة الى ملك الاموال وان قبلت توبته بالنسبة الى العقاب الاخروي وقد ورد عمار عن الصادق ع ان كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه من يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه وقد عرفت ان المرتد عن فطرة من ولد حال اسلام احد الوالدين ولم يعلم كفاية حال الانعقاد وهل يكفي في ترتب آثار الارتداد

يجب قتله

الفطري

الفطري تجدد الاسلام الشرعي وان بلغ كافرا او لا بد من ان يسلم قبل البلوغ ثم ارتد ومع الثاني هل يكفي تجدد الاظهار للاسلام او لا بد من ان يوصف كاملا وجوه بل اقوال ولا ريب ان الاقوى المتيقن هو الاخير وهو الذي اختاره الفاضل المقداد ثم قال وانما حصرنا المرتد عن فطرة بذلك ليخرج من ان من ولد على الفطرة وبلغ فابى الاسلام استتيب وكيف كان فالمسئلة محل الكلام هذا حال الرجل واما المرأة المرتدة عن فطرة فقد قال الصادق ع انها اذا ارتدت استتيبت فان تابت ورجعت والا خلدت السجن وضيق عليها في حبسها وعن الباقر ع لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب الا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصلوات وبالجملة لا تقسم تركتها بمجرد الارتداد كما في الرجل ولو ارتد الرجل لكن لا عن فطرة فلا تقسم تركته بل يستتاب فان تاب والا قتل وتقسم تركته وتبين زوجته وتعتد عدة الطلاق لكن من حين اختلاف دينهما وقد وقع في الموثق عن [illegible] امامن كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق قال تضرب عنقه ولا يستتاب ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتيبه فان تاب والا ضرب عنقه الثاني من الموانع القتل فهو اذا كان عن غير حق يمنع القاتل من الارث سواء تعمد به او اخطأ نعم اذا كان بحق لا يمنع من الارث كما في القصاص والدفاع عن النفس والمال المعتد به وورد في خبر حفص في طائفتين من المؤمنين احداهما باغية والاخرى عادلة اقتتلوا فقتل رجل اباه او ابنه او اخاه او حميمه وهو من اهل البغي ايرثه قال نعم لانه قتله بحق فيفاد هذا الخبر عدم المنع فيما كان القتل بحق وان جاز تركه كما في القصاص والدفاع عن المال ويدل على ما نحن فيه مطلقا سواء كان عمدا او خطأ قوله ع لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ وقوله ع من قتل اخاه عمدا او خطأ لم يرثه وذلك ان الخبران كما ترى نص في التسوية بين العمد والخطأ في سببية القتل للحرمان من الارث فيفاد الخبرين سببية القتل في ذاته لمنع القاتل من الارث من غير دخالة امر في ذلك وقد تعلق الحكم في

اخر على نفس القتل وقال ع لا ميراث للقاتل وليس فيه ظهور مستقر في القتل العمدي نعم قد يتراءى منه ذلك ولا يعتد بامثال ذلك فان المخطئ ايضا قاتل حقيقة ولا فرق في استناده الى الشخص بين العمد والخطأ فيفاد الخبر ان نفس القتل في حد نفسه بقرينة الخبرين الصريحين نعم لو لم يرد ما هو نص في التسوية لا حكم بها بمجرد قوله ع لا ميراث للقاتل فانه قضية مهملة لا تعميم فيها فقد علم من اخبار الائمة ان نفس القتل في ذاته من غير فرق بين اقسام القتل لكنه خرج من ذلك خصوص قتل الولد امه وقد فصل ع فيمن قتل امه وقال ان كان خطأ ورثها وان كان عمدا لم يرثها وذلك التفصيل انما هو في خصوص الام فان الام هنا عنوان تعلق الحكم به ولا يجوز التعدي الى غير الام فانه لا دليل على ان الام انما ذكرت من باب المثال و[illegible] بل لا موهم لذلك فالاخبار في هذا المقام طوائف بعضها مطلق وبعضها نص في التسوية بين العمد والخطأ وبعضها الآخر مفصل في خصوص الام بين العمد والخطأ فهذه الطوائف الثلاثة مختصة لا هو نص في التسوية فليس بين الاخبار تعارض اصلا نعم لو لم تكن الام عنوانا في الخبر المفصل بل كانت موردا او ذكرت من باب المثال كان بين الاخبار تعارض بين ولما ادعوا ان الام انما ذكرت من باب المثال كان تعارض الاخبار بينهم مفروغا عنه فتصدوا لعلاج التعارض ثم بعضهم ضعف الاخبار الدالة على التسوية بين العمد والخطأ فطرحها او حملها على التقية واخذ باطلاق ما دل على التفصيل بينهما فحكم بالارث مطلقا في الخطأ ومنع في العمد كذلك فاول من عالج التعارض الشيخ المفيد قده وتبعه اكثر من تأخر عنه فحمل ما دل على التسوية على المنع من الدية خاصة للنبوي الصريح ترث المرأة من مال زوجها ومن ديته ويرث الرجل من مالها وديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه عمدا فان قتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرث من ماله ولا من ديته وان قتله خطأ ورث من ماله ولا يرث من ديته وهذا كما ترى وان كان صريحا في التفصيل في الخطأ بين التركة والدية لكنه لا يمكن ارادة ذلك مما دل على التسوية بين العمد والخطأ لما عرفت من ان مفاده ان القتل بحسب ذاته سبب لحرمان

القاتل

القاتل من الارث ولا فرق بين اقسام القتل كالقتل العمدي والخطائي فا القتل الخطائي مثل العمدي فكما انه يمنع من الارث اذا اتصف بالقتل كذلك اذا اخطأ فيه ولا خصوصية للعمد في ذلك فتدل هذه الاخبار على ان تمام سبب المنع ليس الا كالعمد مثلا انما هو تمام في سببيته وحكم التأثير ومعلوم انه الممنوع منه هو الارث فكل ما هو ارث فالقاتل محروم منه ولا نظر للاخبار الى خصوصية المال بوجه من الوجوه فالمال الذي تركه الميت يمنع القاتل عنه ولو كان القتل خطأ فيستفاد من اخبار التسوية حرمان القاتل مطلقا من الارث الذي ينصرف اطلاقه الى التركة المقابلة للدية فالجزء الذي يفاد منه الحرمان من التركة لانصراف الاطلاق اليها كيف يمكن ان يراد منه الحرمان من الدية مع ان كونها ارثا بعد الدقة التامة والنظرة الكثيرة فقوله ع لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ لا يجوز ان يراد منه انه لا يرث من الدية لانصراف الارث الى التركة مع ان كلمة ان الوصلية ايضا ابية عن ذلك فانها تدل على ان المنع من الارث ليس مختصا بصورة العمد بل الخطأ كذلك فكما ان القاتل عمدا ممنوع من الارث من تركة كانت او دية كذلك القاتل خطأ فالتسوية بين العمد والخطأ اولا انما هي في التركة ثم بعد الدقة تعم الدية ايضا لكونها من مال الميت ومال الميت يرث لوارثه فالاخبار الدالة على التسوية بين العمد والخطأ انما هي بالنسبة الى التركة فقط ولا نظر لها الى الدية اصلا وانما علم حكمها من امر خارج عن هذه الاخبار وهو ان الدية ايضا مال الميت قطعا ولذا منع منه القاتل عمدا فان لم يكن للعمد خصوصية في سببية القتل بل كان الخطأ كالعمد فالقاتل خطأ ممنوع من الدية ايضا لا محالة مع ان المنع من الدية مسلم عند الجميع في العمد والخطأ وانما الاشكال في التركة وقد دلت الاخبار على التسوية في ذلك بين العمد والخطأ فقد تحصل ان هذه الاخبار لا يجوز حملها على المنع من الدية خاصة لاجل النبوي المذكور فلا يجوز العمل بمضمون النبوي وليس في اخبار اهل البيت ع ما يدل على هذا المضمون نعم فيها ما يدل على ان القاتل

مشروط

مطلقاً عن التركة واما التفصيل بين التركة والدية في صورة الخطاء فليس لها فيها ما يوهم
ذلك وقد حمل بعضهم الخطاء في تلك الاخبار على شبيه العمد وفيما يدل على التفصيل
على الخطاء المحض وهو حسن على تقدير التعارض لكنه لا شاهد له فينبغي ما ذكر
ان القتل مطلقاً مانع عن الارث اذا كان بغير حق فلو اعتقد واحد انه قاتل
ابيه فقتله ثم تبين الخلاف بلا ريب فانه مخطئ في القتل وانما هو مخطئ في الاعتقاد ولو كان
مخطئاً في القتل لم يرث ايضاً ولو قتله مع اعتقاد انه لا يجوز قتله فانكشف انه جائز
القتل فلا اشكال في الارث لانه قتله بحق ثم انه اذا تبين ان الخطاء لا العمد فشبيه المحض
العمد او ليس كذلك لا لوجه سيما ما كان يؤدي الى الموت في ذاته وانما اتفق ذلك
فان ذلك خطاء محضاً لكنه تؤثر فيما ادى الى الموت ولو اتفاقاً فكان شبيهاً بالعمد
ولا فرق في ذلك بين السبب السائغ كضرب المعلم المتعلم للتاديب وقطع الطبيب
الجرح للاصلاح والممنوع كالضرب بغير التاديب فالقاتل في كل منهما يمنع من التركة
والدية وصرح الفضل بن شاذان في العاقل بالارث مطلقاً ولو كان السبب سائغاً
كالمصاحبة في النائم والساقط عن اختيار مع ان من جهة كنفقة الاسلام منع القاتل
مطلقاً من الارث من غير فرق بين العمد والخطاء المحض فضلاً عن شبيه العمد وكذا
لا فرق في القتل بين ما يوجب قصاصاً او كفارة وغيره كما في قتل الوالد الولد فانه يمنع
من الارث وان لم يكن عليه قصاص ولا كفارة وهو المنصوص في اخبار اهل البيت
عليهم السلام والمطابق للحكمة وهي عصمة الدماء من معاجلة الورثة فتخصيص القتل بالموجب
قصاصاً او كفارة لا معنى له كما انه لا معنى للاشكال في ثبوت الدية في السبب السائغ المؤدي
الى القتل لوجود الاذن في الفعل فلا يتعقبه ضمان فانه غاية ما يترتب على الاذن انما
هو عدم المؤاخذة على القاتل كما في تعزيرات القضاة واما الضمان فلا ينافيه الاذن
في الفعل كما في القضاة وقد قيل بان عمد الصبي والمجنون بحكم الخطاء فيرثان الا
عن الدية على التفصيل المذكور وفيه انه لو تحقق العمد في المجنون لا يتحقق في الصبي
فلا معنى لكونه بحكم الخطاء نعم لا ريب انهما مع الفعل لكن القصاص لا مانع منه بعد البلوغ
والافاقة فمع القتل التفصيل ايضاً لا معنى له في المقام كما هو واضح ولو وطئت دابة الراكب

من

من يده فلا اشكال في اسناد القتل الى الراكب فيمنع من التركة والدية وكذا
السائق والقائد وعن الفضل منع الراكب من الارث مع اشكاله في القائد و النهاية في
والسائق فرق بينهما الفضل ومنعهما الراكب وهذا عجيب من مثل الفضل لعدم
الفرق بينهم في اسناد القتل اليهم كما انه عجيب منه الاتفاق مع الارث فيمن حفر
بئراً في غير حقه فاصيب لعدم صدق القتل فانه لا ريب في صدق الفاعل على المسبب
كما اشير له ايضاً في القصاص والدية في حقه فلا وجه للاشكال في المنع ان كان من
جهة القتل وان كان لاجل تحقق السببية فلا معنى للاقتصار بغير الحق ولو لم
يكن للمقتول اولاد للصلب فيه تامل ولد القاتل كما هو المنصوص فلو لم يكن
له وارث سوى ولد المقتول كان الميراث لبيت مال المسلمين وللامام المطالبة
بالقود والدية مع التراضي وليس له العفو من الدية لما رواه ابو ولاد
من انه سئل الصادق عليه السلام عن رجل مسلم قتل مسلماً عمداً فلم يكن للمقتول
اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمة فقال على الامام ان يعرض على قرابته
من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان
شاء وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره فان شاء قتل
وان شاء اخذ الدية فجعلها في بيت مال المسلمين لان جناية المقتول كانت
على الامام فكذلك تكون ديته للامام المسلمين قال فان عفى عنه الامام فقال انما هو
حق جميع المسلمين وانما على الامام ان يقتل او يأخذ الدية وليس له العفو والرواية
قد صرح بها احد من اهلها كون الميراث لبيت مال المسلمين والاخر عدم جواز
العفو من الدية لكونها حق جميع المسلمين فاصل هنا علة للآخر وقد تساوى احد المعلول
اعني عدم جواز العفو مع انكار علة اعني كون الدية لبيت مال المسلمين فانهم
قالوا بان الدية لنفس الامام فانه وارث من لا وارث له والدية من الاموال التي
ملكها الله اياه وانت خبير بان الرواية تنادي باعلى الصوت بان الدية لبيت
مال المسلمين من حقهم ولذا لا يجوز للامام العفو عنها لعدم كونها حق الامام فتقتضي

كون الدية حق الامام ان يجوز له العفو كما يجوز لسائر الورثة فلا معنى للتفكيك
بين الامرين ومثل ذلك ما حكي عن ابن ادريس من تجويز العفو للامام لانه وليه
فان رضي بالدية كانت لبيت مال المسلمين كما ذكره لان جنايته عليه لانه عاقلته و
قيل ان الرواية لا اشكال لها مع جعل الدية في بيت مال المسلمين مخالفتها على اصحاب
من كونها للامام فلابد من طرحها او حملها على ان المراد بيت مال الامام من حيث ان الامامة
التي هي رعية في الحقيقة الى المسلمين فالمراد من جعلها في بيت مال المسلمين جعلها في
بيت مال الامام الذي هو سيد المسلمين فبيت ماله بيت مال المسلمين لانه
سيدهم وفساد هذا الكلام اوضح من ان يتبين ثم ان الدية سواء اخذت في حال
الحيوة كما في جناية الاطراف او تجددت بعده كما في الجناية على النفس او الجناية على
الميت من جملة امواله اما دية جناية الاطراف المأخوذة في حيوته فهي اجنبية فانها
قيمة العضو التالف وقد اخذ وملكها في حيوته واما دية الجناية على النفس كدية
الجناية على طرفه بعد الموت فانه قيمة النفس والطرف فالدية بدل النفس
والطرف التي هي نفس الميت وطرفه وهو اولى بنفسه من غيره فلو اولى بالدية
مطلقاً من غيره لانه اقرب الاموال الى الميت فلو امكن حيوته بعد خروج نفسه كان
اولى بالدية من غيره قطعاً فالدية مال الميت ومرجعها اليه وان زال عنه السلطنة
فاذا كانت الدية من اقرب الاموال الى الميت فيقضى منها دينه ويخرج منها
وصاياه سواء كانت دية عمد او خطاء وفي خبر اسحق عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
اذا قبلت دية العمد فصارت مالاً فهي ميراث كسائر الاموال وفي خبر السكوني عن
امير المؤمنين عليه السلام من اوصى بثلثه ثم قتل خطاء فان ثلث ديته داخل في وصيته الى غير
ذلك من الاخبار ومما ذكرنا ظهر فساد منع قضاء الدين من الدية مطلقاً لانها ليست
من اموال الميت التي تركها فانك قد عرفت انها عوض نفس الميت وهو اولى
بنفسه من غيره فالدية اقرب الاموال كما ان دية النفس اقرب من دية الاطراف
المستحقة عليه في حيوته كما انه ظهر فساد ما عن بعضهم من اختصاص المنع بخصوص

دية

دية العمد لان الواجب فيه القصاص الذي هو حق الوارث فالدية المأخوذة
هي عوض عن حقه لا ملك للميت فيها لما عرفت من ان الدية مطلقاً عوض النفس
فانها قيمة الحر وانما يعبر عنها بالدية لشرافة الحرية فهي لا محالة بدل النفس لكن
لكونه اولى بنفسه او في بدل نفسه نعم كان الثابت اولاً للوارث هو القصاص
ابتداء لكن كان له ان يسقط عن الجاني القصاص ويصالح على الدية التي هي بدل
النفس مع ان الاولى للصلح في الاسقاط القصاص عنه واستحقاقه للقيمة فالثابت
للوارث اولاً هو القتل بالقتل فان منع عن ذلك فله ان يأخذ بدل النفس
وهو وراث هذا عن الميت فانه كان له اولاً القتل بالقتل وثانياً الاخذ
ببدل نفسه وان لم يمكن شيء من ذلك في حقه وقد يجاب بان الدية وان كانت
عوضاً عن القصاص لكن القصاص حق للميت فانه المستحق لازهاق
روح القاتل وثبوته للوارث انما هو بالارث منه فكان القاتل كان ضامناً
للمقتول بمثل القتل الصادر عنه فاذا صالح الوارث على الدية كان كمن يدفع العوض
عن المثل الذي يستحقه الميت فلا اشكال في انه على ذلك من امواله وقد عرفت
ان القصاص وان كان حقاً للميت لكن الدية ليست عوضاً عن حقه وانما هي
قيمة نفسه وقيمة الشيء بدل ذلك الشيء وهذا الاقضاء فيه واذ قد عرفت ان الدية
من جملة اموال الميت فلابد ان يقضى منها دينه ويخرج منها وصاياه كما ورد فيه
نصوص كثيرة ودينها لك مناسب ومساعد سواء كانت دية عمد او خطاء و
سواء كان الوارث ممن يرث القصاص او لا كاحد الزوجين بالنسبة الى الاخ
فانه لا يرث القصاص لكن لو وقع التراضي بين من عليه القصاص ومن له الدية
ورثا نصيبهما كما هو المنصوص في الاخبار الكثيرة وما رواه السكوني من ان علياً عليه السلام
كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئاً ولا يورث الرجل من دية امرأته شيئاً
ولا الاخوة من الام من الدية شيئاً محمول على التقية لو كان ذلك من شعارهم او على
ان يكون اصلها قاتلاً كما هو الاقرب او انه اشتباه من الراوي وان كان ذلك القليل

وقد يقال بان الدية عوض حق القصاص الذي هو بعوضها فلا وجه لان يرثها الا من [illegible] عرفت
ما فيه وبالجملة فالدية يرثها جميع الورثة نعم خرج من ذلك خصوص الاخوة والاخوات
من الام لانه صحيح ابن سنان قضى امير المؤمنين ع ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة
والاخوات من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا الى غير ذلك من النصوص التي
لم يذكر فيها الا الاخوة والاخوات ولا دليل على كونها [illegible] انها اتخذت من
باب المثال فليس لنا التعدي الى مطلق المتقرب بالام كما هو [illegible] كتب الفقهاء
وتعليم فظهر بالمساواة اي الاولوية ضرورة اقربيتهم من غيرهم من الاخوال والخالات
الثالث من الموانع الرق وهو المعروف بين الفقهاء وقد [illegible] انه يمنع في الوارث والموروث
لكنه لا يناسب هذا التعميم بما بنوا عليه من عدم ملك العبد فانه لا مال للعبد مع هذا ليقال
كيف يورث ثم بالنسبة الى الوارث يمكن ان يقال ان المذكور يرجع اليه حيث الموروث لكنه ٢ او لا الرقية ٣ فيمنع عنه ارث م
يدخل في ملك سيده لعدم ملك العبد وانما الرقية تمنع من الوراثة وقد يتبرع لك
بعضهم ثم قال والامر في ذلك سهل بعد ان كان عدم التوارث بين الحر والمملوك
مسلما متفقا عليه اقول انه سيتضح لك انه [illegible] انه لا يبعد الاشكال في ما يعتبر
الرقية في الوارث في الجملة والاخبار في ذلك بالغة حد التواتر كما ستتلو عليك
بعضها انه [illegible] من المعلوم ان المانعية انما هي مع تقدير ملك العبد والا لم يكن
معنى لا تعتبر في الوارث ايضا فانه مع تقدير عدم ملكه لا معنى لرجوع المال اليه وان
دخل في ملك سيده فالعبد اذا لم يصلح لان يرجع اليه المال لم يكن معنى لمنع الرقية كما
انه لا معنى له في الموروث واما ما ذكر من ان عدم التوارث بين الحر والمملوك
مسلم ففيه انه لو سلمنا دلالة الاخبار على اعتبار الرق في [illegible] الوارث فقط وانها ليست
محدودة بحد فلا دلالة في الاخبار على ان الحر لا يرث مملوكا حتى مع تقدير الملك
بل انما الاخبار تدل على ان الحر والمملوك لا يتوارثان ولا دلالة في ذلك على
نفي التفاعل من الطرفين بان لا يورث هذا من ذاك ولا يورث ذاك من هذا فان نفي
التفاعل يصدق بانتفاء الفعل من الطرف الواحد ايضا كما ان الامام ع فسر البنوة
المتقدم بذلك فتفسيرهم ربما يشعر باشارة هذا المعنى في المقام ولا اقل من الاحتمال
نعم

نعم قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال به على المدعى مع انه بعد ان اتضح ملك العبد
وان الرقية تمنع في الوارث في الجملة يعلم ان التفاعل انما نفي من الطرفين وان
المراد ان المملوك لا يرث حرا وانما الحر يرث المملوك وبالجملة فلا دلالة في الاخبار
على ان المملوك لا يورث فمع تقدير عدم الملك ايضا لو مات العبد وترك مالا كان يستقل
فيه حال حيوته من فاضل الضريبة وارش الجناية فلوارثه ولو [illegible] الظنهم بالتزام بانه لا يكون
حتى بالنسبة الى ما يستقل فيه بل ينتقل الى بيت المال فتظهر ان كون عدم التوارث بين الحر
والمملوك متفقا عليه انما هو بين القائلين بعدم ملك العبد بعدم التوارث [illegible] ليس لكن
الوجه ما قابل بعدم مال للعبد في المهمة بيان ان العبد يملك كما يملك الحر او لا
فالمقام يقع في مقدمة وثلاث مقامات اما المقدمة ففي بيان ملك العبد فنقول انه اما ان
يراد من عدم ملكه عدم صلوحه وقابليته لان يملك شيئا لعبوديته فانها تجعله عن درجة البهائم
وهذا هو الظاهر من كلماتهم بل صريحها واما ان يراد منه ان الصلوح والاقتضاء تام و
العبودية مانعة من حصول الاستيلاء له على المال فلا يحصل له جدة فعلية ما دام عبدا او انما
هي تحصل لمولاه لكونه مستوليا عليه وعلى ما بيده لمولاه واما ان يراد منه ان العبودية
تمنع من استقلال العبد بما في يده بمعنى انه يملك ويحصل له الجدة الفعلية بجميع الاسباب
المملكة من الهبة والحيازة والبيع ونحو ذلك لكنه محجور عن التصرف في ماله فلا ينفذ
تصرفاته الا برضا سيده فهذه ثلاث احتمالات في عدم ملك العبد اما الاول منها ففي غاية
السقوط ويتضح ذلك بكشف حقيقة العبودية وبيان ذلك انه لا ريب انه لا فرق
بين العبد والحر قبل الرقية فانهما مشتركان في الجهات التكوينية وليس العبد
والحر من قبيل الانسان والنسناس بالضرورة فهما مستويان في الذاتيات قطعا و
من المعلوم الواضح ان الوجه في ملك الحر للاموال انما هو استيلائه على نفسه واولويته
بنفسه من نفسه فان الانسان لكونه ذو نفس ناطقة له قوتان العقل والنفس
فالنفس هو ذاته وحقيقته واما العقل فهو كون النفس بحيث يدرك النظريات

والامور الخفية من قبح الاشياء وحسنها فتلك الجهة يبعث النفس على الفعل والترك
فالانسان باعتبار هذه الجهة له استيلاء على نفسه واولوية بنفسه من نفسه
ومن غيره ومرجع تلك الاولوية الى كون الشيء نفسه لا ان هنا امورا متغايرة احدها
اولى بالاخرى ومستولى عليه نعم هذه الاولوية مختصة بالانسان وان كان [illegible]
النفس والروح انما هو وجود جهة العقل فيه دون غيره من الحيوان والجماد فالانسان
انما استولى على نفسه وكان اولى بنفسه من غيره استولى على ما بيده ايضا وكان اولى
به من غيره فالانسان من حيث هو انما يملك الاموال لكونه ذو نفس ناطقة ومن البديهي تحقق
تلك الجهة في جميع اقسام الانسان من غير فرق بين العبيد والاحرار فالعبد قبل
الرقية كان يملك ما في يده لكونه انسانا ومن الضروري ان الرقية لم تزل جهة الانسانية
حتى تكون كالبهائم فان معنى استرقاقه احاطة الغير واستيلائه عليه فكانه جعل حبلا في
عنقه يجره الى اي طرف شاء [illegible] الغير اولى به من نفسه نعم هذا الاستيلاء التام انما هو في جهة
الاستخدام وله ان يستخدمه باي نحو شاء وتلك العبودية انما هي في جهة الاستخدام ولذلك
عبر عنه بملك الرقبة والغرض من التعبير الاشارة الى ضعف ذلك الملك وانه ليس مثل
العين [illegible] مطلق فجسد العبد ليس مملوكا للمولى كسائر الحيوانات ولذا
لا تراه يستقل العبد في ارش الجناية لكونه بدل عضوه الذي ليس مملوكا للمولى
[illegible] وبالجملة ان طرو الرقية على الانسان انما هو صيرورة الغير غالبا عليه
واضمحلال رايه في جنب رايه اما الجهات الانسانية المقتضية لاستيلاء العبد
على ما بيده فهي باقية على حالها لم يحصل فيه بسبب الرقية نقص من هذه الجهات
ومقتضى بقاء تلك الجهة ان يملك بجميع الاسباب المملكة ومقتضى استيلاء المولى عليه
ان يستولى على ما له ايضا بعد الرضا بتصرفاته وان يمنع من تصرفاته فقد ظهر مما بيناه انه
لا سبيل الى دعوى ان العبد بمنزلة البهائم وليس له قابلية الملك وظهر ايضا ان
صلوح العبد للملك ووجود ما يقتضي ملكه بالاسباب المملكة مما لا ينبغي التامل فيه هذا
كله مضافا الى ان العبد يستقل في فاضل الضريبة وارش الجناية وفيما يملكه مولاه بالهبة
ونحوها

ونحوها والصلوح للتملك وهذه لا تختلف بحسب الموارد فاذا ثبت ذلك في مورد كشف
عن الصلوح للتملك مطلقا وايضا لو كان مثل البهائم لم يكن معنى لعتقه من [illegible] فيما لو كان
وارث حر وانحصر الوارث فيه فان عتقه منها انما هو لانتقال التركة اليه وملكه لها
والشارع قد عتقه مضافا الى ملكه بالميراث وهو عتقه منه واعطاء الباقي له اذا وفى
بثمن رقبته ولكن ان لم يكن معنى لمكاتبته فان مال الكتابة انما يملكها العبد ويعطيها لمولاه
في ثمن رقبته ولو لم يتملك للكتابة لم يكن معنى لهذه المعاوضة [illegible] فانه انما
كان مال الكتابة ملك المولى لزم ان يعاوض المولى ماله بماله وهذه الادلة
[illegible] لها معنى وهذه الكلم مع قطع النظر عما اقمناه من برهان العقل القوي الدال على
بطلان الدعوى المذكورة واما الثاني وهو ان تكون الرقية مانعة من حصول الاستيلاء
الفعلي وتكون الموارد المذكورة مخصصة بالدليل فهذا احتمال لكن لا دليل عليه لا من
العقل ولا من الشرع بل في الشرع ما يدل صريحا على انه يملك مطلقا وان لم يستقل
بما ملكه كما عن سعد بن سعد عن ابي جرير قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن
رجل قال لمملوكه انت حر ولي مالك قال لا يبدئ بالحرية قبل المال يقول لي مالك
وانت حر برضا المملوك فان ذلك احب الي والوجه فيما ذكره الامام ع من تقديم
المال على الحرية ان العبد مالك للمال فاذا ابتدأ بالحرية استقل العبد بملكه و
لا يبقى للمولى سلطنة على اخذ ما استقل فيه الا ان يأخذ منه غصبا عليه بخلاف ما
لو بدأ بالمال قبل الحرية فانه ما دام عبدا للمولى ان يأخذ امواله منه ويجعلها لنفسه
ثم يعتقه او يعتقه الى غير ذلك من التصرفات ولذا قال ع يقول لي مالك يعني انه
يأخذ ماله اولا لانهم يعتقدون المملوك [illegible] وغيره من اهل الشرع عليهم السلام
واصرح من ذلك ما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع عن ابيه ان عليا ع اعتق
عبدا له فقال له ان ملكك لي ولك [illegible] لك فان [illegible] الملك الى العبد اصرح
ما يكون في تملك العبد ومعنى كونه [illegible] ان مال العبد [illegible] من لا
بمعنى ان الجملة للعبد [illegible] المال والمولى [illegible] المال الاولوية

بالمالك فالعبد مالك للمال والمولى مالك للمالك للمال فيكون المال بينهما يعني ان
العبد يملك ما تحت يده ولا يستقل بالتصرف فيه وانما الاستقلال بالتصرف للمولى
وقد يستدل على هذه الدعوى بوجوه الاول قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وهو كل على مولاه فكلك خبر بانه لا قدرة له على شيء فان عدم القدرة عبارة عن عدم التمكن من فعل من
الافعال من اقسام المكاسب وغيرها لانتفاء مفهوم كالبيع والاجارة ونحوهما [illegible]
مع عدم التكسب فيجز العبد بهذا المعنى لا يبطل بعدم تملكه بالمال ان اوصل اليه كلا بالهبة وغيرها
مع انه سبحانه ليس في مقام بيان ان العبد لا يملك شيئا وانما غرضه بيان مثلا وبعرض عبد
مملوكا عاجز عن كل شيء وحر امتحنا من رزقه [illegible] بانهما لا يستويان مثلا ونعجب من انه
بالاية الشريفة [illegible] اليها فلم نعم وهو كل على مولاه مع انه في الاية الاخرى التي بعد هذه
الاية وكيف كان فالاية اجنبية عن ملك العبد وعدمه [illegible] الاخر ان العبد لا يملك
الا فاضل الضريبة وارش الجناية لكنه بعد ما عرفت من صراحة الاخبار المتقدمة في تملكه لا بد
ان يحمل امثال ذلك مع نفي الاستقلال فان العبد اذا كان محجورا عن التصرف في املاكه
لا يكون كالمالك فيصح نفي الملك عنه بقول مطلق فاستثناء فاضل الضريبة وارش الجناية انما
هو من الاستقلال فلا يستقل العبد الا فيهما فقد تبين ان هذه الدعوى لا يفهم منها
فتعين الاحتمال الثالث وهو ان الرقية انما تمنع من استقلال العبد في اموره فالعبد
يملك بجميع الاسباب المملكة لكن تصرفه لا ينفذ الا برضا المولى فالمولى هل له ان يتصرف
في املاك العبد باي نحو شاء حتى له ان يجعلها ملكا لنفسه فان ذلك مقتضى ولايته على العبد
من نفسه فيكون بامر له ايضا او لا [illegible] المقام الاول في علم ارث العبد وفيه مرحلتان المرحلة
الاولى انه لا ريب في ان العبد لا يرث والاخبار صريحة في ذلك ففي رواية محمد بن مسلم عن احدهما
انه قال لا يتوارث الحر والمملوك وعن الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال العبد لا يرث
والطليق لا يرث وعن الصادق عليه السلام في حديث قال لا يرث عبد حرا وسئل عليه السلام ايضا عن المملوك
والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا وعن ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اعتق على
ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اعتق بعدما يقسم فلا ميراث له الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على عدم ارث العبد والاخبار في ذلك قريبة من حد التواتر فعدم ارث العبد في الجملة مقطوع
لا اشكال فيه

لا اشكال فيه المرحلة الثانية في ان الاخبار المذكورة مهملة لا اطلاق فيها فلا يستفاد منها عدم ارث
العبد بقول مطلق وانما يعلم التفصيل من الاخبار الاخر الواردة في الميراث والوصية وهي ما تثبت
الى العبد على نحو واحد فكما ان الاخبار صريحة في منعه من الميراث كذلك هي صريحة في منع الوصية
له بل الوصية في الحقيقة ليست الا جعل الموصي له وارثا للثلث فانتقال مال الميت الى الوارث
اما بجعل الشرع كما اذا ورثه بالنسب او السبب وبجعل صاحب المال كما في الوصية فالثلث الذي
هو راجع الى الميت انما يجعله ميراثا للموصى له فهو يستخلفه عن نفسه في المال الراجع اليه فالميراث
والوصية متحدان ذاتا فكل منهما خلافة عن الميت في تركته فاذا اتفقا في ذلك اتفقا في الحكم الا
كما هو معلوم من الشرع فان الاخبار تدل على عدم جواز الوصية للعبد وانه لا يرث فتارة
نتحصل من ذلك ان نهي العبد عن الميراث مثل نهيه عن الوصية له فيقتضي القول بعد جواز
مطلق عدم جواز الوصية له ايضا مطلقا مع ان الوصية للعبد في الجملة وفي بعض الموارد ثابتة
فتبين ان الاخبار الناهية عن الوصية له لا اطلاق فيها وانما هي مجملة والتفصيل انما هو في الاخبار
الاخر ففي ذلك يظهر ان ما يدل على عدم ارثه ايضا مجمل وقد علم من الشرع ان الثلث اذا وفى
بثمن رقبة العبد بان كان بمقدارها او اكثر منه او كان اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة يصح
الوصية للعبد كما روي عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اوصى لمملوك له
بثلث ماله فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة ثم قال ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث
اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من
قيمة العبد اعتق العبد ودفع ما فضل من الثلث بعد القيمة فعلم من ذلك ان عدم صحة
الوصية للعبد انما هو اذا لم يبلغ مال الوصية ثلاثة ارباع قيمته والا يصح الوصية له ويسعى
في الربع الباقي ومن ذلك يظهر حكم الارث ايضا وان التركة اذا كانت بقدر القيمة او
اقل منه بقدر ربع القيمة يرث والا فلا يرث فالاخبار الدالة على عدم ارثه والوصية له
انما هي فيما اذا لم يبلغ المال ثلاثة ارباع قيمته والا فلا اشكال في ارثه والوصية له وقد
ورد في باب الميراث ايضا ان العبد يشترى من مال الموروث ويدفع اليه ما فضل بعد
القيمة فارث العبد والوصية له مما لا ينبغي التامل فيه الا انه محدود بالحد المذكور وهذا
محل تحقيقه ورد عن اهل البيت عليهم السلام ولذا بينوا حد الحكم فيما ورد عنهم كما يظهر من

وروى عبد الرحمن بن الحجاج الاية وهو ان المملوك ما دام باقيا على الرقية فكل ما يملكه
بينه وبين مولاه كما ذكرناه سابقا يعني ان المولى له سلطنة واستيلاء على مال العبد يتصرف
فيه كيف يشاء وما يملكه بالارث والوصية اذا بلغ الحد المذكور يصرف في رقبته ويخرج
عن الرقية فيرث ويصح الوصية له لعدم كراهة الشرع مع الوارثة وانما اذا لم يبلغ ذلك الحد فان
العتق بعد الموت ويبقى في البلاء كان ذلك زيادة مضرة على الورثة ولم يرض الشارع بذلك وان
انتقل الى العبد مع بقائه على الرقية كان ذلك بينه وبين مولاه وقد منع الشارع عن ذلك
في منصوص الميراث والوصية ولذا لا يرث ولا يصح الوصية له ويظهر من الاخبار ان الاخر ما
ينافي ذلك التحديد وهو انه اذا ملك العبد سدس قيمته يصح الوصية له ففي صحيح عبد
الرحمن بن الحجاج قال سألني ابو عبد الله عليه السلام هل يختلف ابن ابي ليلى وابن شبرمة فقلت
بلغني انه مات مولى لعيسى بن موسى فترك عليه دينا كثيرا وترك مماليك يحيط دينه باثمانهم فاعتقهم
عند الموت فسألهما عيسى بن موسى عن ذلك فقال ابن شبرمة ارى ان تستسعيهم في قيمتهم
فتدفعها الى الغرماء فانه قد اعتقهم عند موته وعليه دين يحيط باثمانهم وقال ابن ابي ليلى ارى
ان ابيعهم وادفع اثمانهم الى الغرماء فانه ليس له ان يعتقهم عند موته وعليه دين يحيط
باثمانهم وهذا اهل الحجاز اليوم يعتق الرجل عبده وعليه دين كثير فلا يجيزون عتقه اذا
كان عليه دين كثير فرفع ابن شبرمة يده الى السماء وقال سبحان الله يا ابن ابي ليلى متى
قلت بهذا القول والله ما قلته الا طلب خلافي فقال ابو عبد الله عليه السلام فعن راي ايهما
صدر قال قلت بلغني انه اخذ براي ابن ابي ليلى وكان له في ذلك هوى فباعهم وقضى
دينه فقال مع ايهما من قبلكم قلت مع ابن شبرمة وقد رجع ابن ابي ليلى الى راي ابن شبرمة
بعد ذلك فقال اما والله ان الحق لفي الذي قال ابن ابي ليلى وان كان قد رجع عنه
فقلت هذا ينكسر عندهم في القياس فقال هات قايسني فقلت انا اقايسك فقال
لتقولن باشد ما يدخل فيه من القياس فقلت له رجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره
وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال
يباع العبد فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة درهم فقلت اليس
قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دينه فقال بلى قلت اليس للرجل ثلثه يصنع به ما شاء
ويدخل فيه الفساد قال

قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه فقال ان العبد لا
وصية له انما ماله لمواليه فقلت له فان كان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه اربع
مائة درهم فقال كذلك يباع العبد فيأخذ الغرماء اربعمائة درهم ويأخذ الورثة
مائتين ولا يكون للعبد شيء قلت فان قيمة العبد ستمائة درهم ودينه ثلاثمائة درهم
فضحك ثم قال من هاهنا اتى اصحابك جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة
اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة او كان مال الورثة اكثر من مال الغرماء لم يتهم الرجل
على وصيته واجيزت وصيته على وجهها فالان يوقف هذا فيكون نصفه للغرماء
ويكون ثلثه للورثة ويكون له السدس وعن زرارة عن احدهما عليهما السلام في رجل اعتق مملوكه
عند موته وعليه دين قال ان كان قيمته مثل الذي عليه ومثله جاز عتقه والا لم يجز وفي خبر اخر اذا
ملك المملوك سدسه استسعى وهذه الروايات المذكورة صريحة في ان المملوك اذا ملك سدس
قيمته ينفذ الوصية له مع ان الروايات المتقدمة المشتملة على التحديد تدل على انه اذا كان اقل
من ثلاثة ارباع قيمته لم ينفذ الوصية له فبين مدلوليهما تناف واضح وينبغي اندفاعه بالتوضيح
لمعنى الرواية فلا بد اولا من شرح المفردات لعموضها ثم بيان المراد منها فنقول ان عبد
الرحمن بن الحجاج كان من اجلاء الشيعة عالما متبحرا زكي اللسان وقال الصادق عليه السلام
اني احب ان يرى مثلك في الشيعة فانه كان محشورا مع العامة ويحضر مجالسهم ويكالمهم
في العلوم فيغلب عليهم لفطانته وذلاقة لسانه ولذا قال عليه السلام في ذيل الرواية اي اصحابك
لانه كان من العامة كما يوهمه ظاهر الكلام واما ابن ابي ليلى وابن شبرمة فهما من فقهاء العراق
كانا يترافع الناس اليهما ويسألهما عما يحتاجون اليه كما سألهما عيسى بن موسى الذي كان واليا
بالعراق عن عتق مولاه مماليكه عند الموت مع وجود دين كثير عليه وسؤال عيسى بن موسى يحتمل
ان يكون معتقدا لم يكن له وارث غير سيده ولذا تولى الامر وسأل عن صحة عتقه كما انه يحتمل
ان يكون رقا ويعضده السهو على ما ذكرناه من ملك العبد بان سبب ذلك فقوله وعن راي ايهما صدر
سؤال عن ان الوالي يعني عيسى بن موسى براي ايهما اخذ فقوله مع ايهما من قبلكم يعني ان اي جانب
الناس الى ايهما يميل جمهوره ويأخذون برايه فكلمة من موصولة والقبل بكسر القاف وفتح الباء

يقال فلان في قبل فلان يعني انه في زمانه وعصره قوله ينكر عندهم في القياس من الانكار والقياس
الاستدلال لانا في قوله ثم ان اول من قاس ابليس يعني ان الاستدلال مع خلاف ما حكم به الائمة
قوله هات قايسني امر من ان يأته او الكائن احسن المقايسة وتصور الامام من اين الحجاج
مع المقايسة بعد ان يتضح عنده صحة الوصية في ان احكام الله تعالى لا يصاب بعقول الرجال فلا
يعلم حكم الله بالاستدلال قوله انا اقايسك استفهام انكاري يعني كيف يمكن احد ان يقايس
مع بعد الوجه والتنزيه في امره ان يقول باسه ما يدخل فيه القياس كي يبطل الامام ع
والقياس من ابن الحجاج في الفروع المذكورة قوله ومن هنا في اصحابك ينبغي للعقول من انه
يأته يعني انه من مثل المقام وقع اصحابك فيها وقعوا في جميع ابواب الفقه من الخطاء ومن خلاف
ما نزل به الوحي حيث انهم جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة وانها ليست شيئا واحدا
وشرح فقرات الرواية ان سواء عيسى بن موسى اعتق مماليكه بغير اعنه الموت فمنهم من نفوذ العتق
لانه ترك دينا يحيط بثمانهم فحكم ابن شبرمة بصحة العتق ووجوب سعيهم في قيمتهم لينتفع الغرماء
فانه زعم ان منجزات المريض انما تنفذ من اصل التركة فان الانسان ما دام فيه الروح للان
يضع ماله حيث شاء فيها الحق بنفسه للتصرف في اصل ماله ومقتضى سلطنته على ماله نفوذ تصرفه لكن
لما كان ذلك التصرف في حقيقته اضرارا بالديان فقضى الجمع بين الحقين ان ينفذ العتق و
يستسعى في قيمتهم للديان وشيعنا حق ابطال ذلك بانا اهل العصمة سلام الله عليهم اجمعين
حيث علمنا من طريقتهم ان منجزات المريض كالوصية انما تنفذ من الثلث وبعد ثلث مع قضاء
الديون بالتركة ولذا كان الحق فيما قاله ابن ابي ليلى من بيع المماليك ودفع اثمانهم الى الغرماء
كما فرع عليه الامام ع هنا مع ان استسعائهم في قيمتهم لا وجه له اصلا فان المولى والعبد لا يلزم
على ما ملكهما اداء دين الاخر فاذا حكم بنفوذ العتق فلا يثبت وجه للاستسعاء فانه لا فرق بينه
وبين ما خرج ولزوم الاضرار بالديان يقتضي عدم العتق فليس هذا مقام الجمع بينهما لما لا يتأتى
ان الحكم بنفوذ العتق وعدم الاستسعاء لا سبيل اليه فانه تفويت لحق الديان واما
الحكم بعدم نفوذه وبيعهم ودفع اثمانهم الى الغرماء فقد عرفت انه لا مانع منه ولذلك اقر ابن
الحجاج ان الحق بحسب الاستدلال في ما ذكره ابن شبرمة ولهذا رجع الى ابن ابي ليلى لانه
وقد حكم الامام بان الحق فيما قاله ابن ابي ليلى فاراد ابن الحجاج ان يعلم وجه ما ذكره الامام
فقال

فقال ان هذا ينكر عندهم في القياس يعني ان مقتضى الاستدلال لا لهم ما ذكره ابن شبرمة وتقرير الامام
عليه السلام من البطلان ماذكره ابن شبرمة وامره بان يقايس معه فيظهر بحسب الاستدلال
كي يبطل الامام ع استدلاله لا لرد ابن الرحمن ان رجلا توفي وله عبد لم يترك مالا غيره وقيمة العبد
ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع قال يباع العبد فيأخذ
الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة درهم فقلنا له وابن الحجاج ان يلزمهم بالا
فقال فقلت اليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دينه فقال بلى قلت اليس للرجل
ثلثه يصنع به ما شاء قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة حين اعتقه فقال
ان العبد لا وصية له انما امواله لمواليه وهذا الجواب كما ترى لا يلائم ظاهره بل ما فرض الراوي
فان المفروض هو العتق المنجز عند الموت والجواب ينفي صحة الوصية له بالمال كما ان سؤال
الراوي وهو قوله اليس قد اوصى للعبد بالثلث من المائة ايضا يوهم انه اوصى له بالمال زيادة على
عتقه مع ان المفروض انه لم يترك سوى العبد توضيح ذلك انه لما اراد عبد الرحمن ان يلزمه
بما قاله بالاستدلال اعرض عن جميع ما كان يحتمل في المقام والزمه بالذي ذكره فان قد يحتمل
في المقام ما ذكره ابن شبرمة فيما سئل عنه وهو ان ينفذ المنجز من الاصل ويستسعى العبد للديان
وان يعتق العبد بعضه بمقدار ثلث المائة ويبيع بعضه لرقيته في اداء الديان والورثة كما انه يحتمل
ان يعتق بالمقدار الذي ذكر ويسري العتق في الجميع فيستسعى للديان والورثة ويحتمل ايضا ان
لا ينفذ العتق اصلا ويعطى ثلث المائة للعبد فاعرض الراوي عن الثلاثة الاول لوضوح فساد
ما ذكره ابن شبرمة وقد ثبت في الشرع سراية العتق وعلم في الاخبار بان الله تعالى لا يرضى بتركه
لرد لا سبيل الى الاول الا في ايضا حيث انه اضرار بالديان والورثة ولذا اختار الاحتمال الرابع بالذكر
وفصله انه وان لم ينجز العتق عند الموت لكنه اوصى له في الحقيقة بثلثه فان الوصية ارجاع
الثلث اليه او صحتين الموت اوجعله ثم ينصرف اطلاقها الى ما بعد الموت فالمنجز في المرض ايضا
وصية فيصح التعبير بها عنه فان المنجز العتق عند الموت فقد اوصى له بثلثه غاية الامر انه يعين
ان يصرفه للشخص فقبله ولذا قال اوصى له بالثلث من المائة حين اعتقه يعني ان عتقه
عند الموت وصيته له بالثلث مع تعيين المصرف فاذا لم ينفذ ذلك التعيين للوجوه

المذكورة فلا مانع من اعطاء ثلث المائة للعبد فانه ارجعه اليه على كل حال فاجاب عن الورثة تمام
المائة فاجاب الامام ع بان العبد لا وصية له يعني انه ما دام باقيا على العبودية لا يصح الوصية
له وان صحت الوصية للعبد في الجملة فاللازم فيها يتبعه فان مال الوصية اذا قابل ثمن رقبته او شيئا له
ما اله ينفذ الوصية ويعتق بل اذا كان اقل بقدر ربع القيمة بل ينفذ الوصية اذا كان بمقدار
سدس قيمته كما هو صريح ذيل الرواية والروايات الاخر فعلى هذا ان العبد لا وصية له يعني انه مع
بقائه مع الرقية لا يصح الوصية له وهذا الجواب حقيقة وقد في الشرع كما ان سراية العتق ايضا
كلك ولكن الحق بين بالربع اما التاسيس فنقول له انما امواله لمواليه وجه ذلك الحكم التعبدي
يعني ان مال العبد لما كان بيده وبين مولاه لم يأذن له بان ينتقل اليه مال بالميراث
او الوصية ليكون مولاه مسلطا عليه فهذا الحكم التعبدي الثابت في الشرع من تلك الاحتمة
التي تكون المال بين العبد ومولاه ولذا الكلام منه في موضع التعليل والا فلا يصح ان لا تكون
تكون علة الحكم تحقيقا فان تسلطه المولى على مال العبد لا تمنع من ان ينتقل اليه المال بالميراث
او الوصية وان كان المولى او لي بالتصرف في هذا المال ثم انه فرض في مثل ذلك الدين لم يعلمه
تحكم ايضا ببيع العبد ثم فرض الدين ثلثمائة فضحك عليه السلام وجه ضحكه انه حكم بالبيع
في الاول ومن المتعقد ومقتضى ذلك ان يحكم هنا ايضا ببيع العبد واخذ الغرماء والورثة حقهم
لعدم الفرق بين الفرضين الا في قلة الدين وكثرته ولما كان حكم ذلك مخالفا للفروض المنقولة
وكان الراوي يزعم انه يحكم هنا ايضا بمقتضى وقال ان من امثال ذلك اصحابك و
جعلوا الاشياء شيئا واحدا ولم يعلموا السنة فبين السنة وان الدين اذا كان نصف التركة
فليس التركة ملك الميت فيلكه الموصى له ويعتق بذلك المقدار ويستسعى في الباقي للورثة والديان
وان كان اكثر من النصف فلا ينفذ الوصية وهذا التفصيل وان كان منافيا للتحديد
بالربع الا ان ذلك انما هو لاختلاف مورد الحكمين فان لم يكن للموصي دين فالملحوظ
في حال الورثة فاراد الشارع ان لا يتضرروا باكثر من ربع التركة وان كان له دين و
اجتمع الغرماء مع الورثة فيلاحظ في حال الغرماء فالشارع اجاز اضرارهم اذا كان
الدين نصف التركة فيعتق العبد في و يستسعى في النصف للغرماء وفي ثلث للورثة
وهذا التحديد اختلاف في المورد ديته تعهد هو ليس منطبقا مع الموازين الواقعية
وفقه الفقيه رحمه الله تم معنى الرواية مع ما ينبغي والظاهر انه يستفاد منها احكام كثيرة منها ان منجزات
المريض

المريض انما ينفذ من الثلث ولذا حكم ع ببطلان الوصية في الفرض المذكورة ولو كان من الاصل
لم يكن وجه للبطلان وقد صرح في اخر الرواية بان للعبد السدس وهو ثلث الميت ومنها
سراية العتق واقراره ان العتق جزء منه سرى في الجميع حيث انه حكم بان له السدس يعني انه
بهذا المقدار يعتق ويستسعى وليس معناه اعطاء السدس له فانه يلغي اي لان العبد
لا وصية له انما امواله لمواليه ومنها انه اذا لم ينفذ العتق لا يعطى له الثلث ومنها انه يملك
وللمولى استيلاء على ما ملكه كما هو مقتضى قوله انما امواله لمواليه ومنها بطلان الوصية ان لم
يملك المملوك سدس قيمته اذا كان للموصي دين ومنها بطلان القياس في الدين وانه
لا يصاب بعقول الرجال ومنها ان ما يملكه العبد بالارث او الوصية انما يصرف في قيمته
وانما يدفع اليه ما فضل عن ثمن رقبته ومنها انه لا فرق بين العتق المنجز والوصية به
في المعنى حيث ان كلا منهما ارجاع الثلث الى الغير ولذا عبر في الاخبار بالوصية عن منجزات
المريض فحكم كل منهما حكم الاخر في انه اوصى بعتق مملوكه وكان عليه دين فان كان تركته
بقدر الدين مرتين صحت الوصية وكان له السدس ويستسعى للغرماء والورثة والا بطلت الوصية
وقيل والقائل المحقق وجماعة انه ان كانت قيمته اقل من الدين مرتين او بقدرها واحاط الدين
بماله اتلفت التركة ولم يبلغ النصف فالوجه ان الدين يقدم مع الوصية فبيع به ان كان
لم تكن تركته غير العبد وان كان في مقابلة بعض العبد فيعتق منه الثلث وان قل ويعتق الباقي عن
الدين ثم يسعى للدين والورثة وتعليم استند والى في ذلك الى ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
قلت له رجل قال ان مت فعبدي حر وعلى الرجل دين فقال ان توفي وعليه دين قد احاط
بثمن الغلام بيع العبد وان لم يكن قد احاط بثمن العبد استسعى في قضاء دين مولاه وهو
حر اذا وفى وانت خبير بان الرواية مجملة ولا دلالة فيها على العتق وان لم يكن قيمته
ضعف الدين والتفصيل انما هو في رواية عبد الرحمن ابن الحجاج كما عرفت ويفاد كل
مع ان الاستسعاء انما هو اذا املك المملوك سدسه ويتبين ان الاخبار الدالة على صحة
الوصية للعبد مجملة لا اطلاق فيها ولا عموم والبيان انما هو في الاخبار التي قد عرفت و
العمدة منها رواية الحلبي حيث انه طرح الروايات الواردة في الباب جميعا وانما رجع الى ما يقتضيه
القواعد العامة من نفوذ العتق في ثلث التركة منه الدين مطلقا وتلك الحيث على مقتضى العتق

ويعقل ابقا من

من الله صحل وللامن القولين واضح البطلان ومنها انه يصح للمولى ان يوصي لعبده بالمال
فانه قد ظهر من الرواية انه مع بقائه على الرقية لا وصية له بالمال فان ماله بيده ويأتي وصولا
واما اذا كان مال الوصية بحيث يخرج به بعض الرقبة فيصح الوصية له وذلك اصح تنجزه عند
الموت اذا ملك المملوك سدس قيمته فانه يستفاد من ذلك انه يصح الوصية للعبد في الجملة
واما التفصيل فانما يستفاد من مجموع الاخبار فالذي يتكفله الرواية هو ان التركة ان كان
نصف الدين يملكها المملوك السدس وهو ثلث الميت فيعتق منه السدس ويسعى في ما بقي
والذي يظهر من الاخبار لا من خبر الحسن بن الصالح المتقدم هو ان الثلث الذي اوصى به
للعبد الا ان كان اقل من قيمة العبد بربعها يعتق ويستسعى في ذلك الربع للورثة والا
بان كان اقل منها سدسها مثلا فلا يصح الوصية فصريح هذه الرواية انه يصح الوصية للعبد
بالمال اذا بلغ الثلث ثلاثة ارباع قيمته فيعتق من الثلث وكان الموصى به للورثة وعن العلامة
في المقنعة والشيخ في النهاية وبعض ضراته اذا بلغت قيمة العبد ضعف الثلث بطلت
الوصية بالمال والاصحيت وان كان الثلث اقل من قيمته بمقدار السدس مثلا وقيل تقع
الوصية مطلقا ويسعى في الباقي كيف كان واستحسنه المحقق وقواه صاحب الجواهر ونقل عن العلامة
والشيخ في كا الحلبي والجمع بل ادعى الشهرة وحكي في ق الاجماع عليه ومستند كلام الكل
خبر الحسن بن الصالح حيث ان المفيد ومن تبعه يحملونه مثلا لما لم يبلغ النصف بقرينة
رواية عبد الرحمن بن الحجاج المشتملة على الاتهام مع الوصية وعدمه مع بلوغ الثلث
النصف وعدمه واما صاحب القول الثاني فيحملونه مثلا لما كان الثلث اقل من القيمة
من غير ان يكون للربع خصوصية بل لا فرق مع هذا القول بين ان يكون الثلث نصف
القيمة او اربعة اسداسها او خمسة اسداسها وهكذا الشهادة الاجماع الحكم المعتقد
بالشهرة التي ان الخبر المذكور صريح في تحديد الاقل بالربع ولا معنى للتحديد الا
الاقتصار المحدود فيما عداه فاذا كان الثلث اقل من القيمة اكثر من الربع كيف كان
لا تقع الوصية بمقتضى التحديد ومن جملة الافراد كونه نحو نصف القيمة ولا يمكن
لا من باب الافراد فيحكم بالبطلان بالنصف لا معنى له اصلا كما ان حمل الرواية على ذلك

لما

لما لم يبلغ الاقل النصف لا وجه له وسوى الرواية عبد الرحمن لا تنهض قرينة له فان اللفظ
فيها ان التركة ان كانت نصف الذي تكون للمملوك السدس واتهام الموصي
وعدمه انما هو مع نقصان بلوغ التركة النصف وعدمه والتبادر منها ان تفصيل بطلان
الوصية ببلوغ الثلث النصف وهذا في الحقيقة عجيب من هذا الشيخ الجليل
كما تعجب في المسالك بعد ان قرر الاستدلال بالخبر المذكور بتمامه الخ المحققين
بل لان المفهوم منه معنى انه لو لم يكن اقل بمقدار الربع لا يستسعى وانما يتحقق عدم
الاستسعاء مع البطلان واعترض عليه بان المفهوم ان لم يكن الثلث اقل من قيمة
العبد بمقدار الربع لم يستسع في ربع القيمة لانه لا يستسعى مطلقا وهذا المفهوم صحيح لانه
بعينه يطلق بهم ولا ينافي القول بانه يستسعى حسبه فان كان اقل بمقدار الثلث يستسعى في
الثلث او بمقدار النصف يستسعى في النصف وهكذا والتفاوت لو كان المفهوم ما ذكروه
صحيحا لزم منه انه متى لم يكن الثلث اقل من قيمته بمقدار الربع لا يستسعى بل يبطل
الوصية وهذا مثل ما لو كانت القيمة قدر النصف او اقل من ذلك الى ان يبلغ
النقصان قدر الربع ممن ابن حمزة البطلان بما لو كانت القيمة قدر النصف
ولذا قال في المسالك ما هذا الا عجيب من هذا الشيخ الجليل واما الاستدلال
بالخبر على القول الثاني فهو اوضح البطلان فانه ان اصح الوصية مطلقا سواء كان الثلث
اقل من القيمة او اكثر فلا معنى للتمثيل بالاقل بخصوص الربع كما انه لم يمثل للاكثر وهذا
كله واضح لا خفاء فيه ومنها انه تصح الوصية لمملوك الاجنبي مطلقا للقن والمدبر وام الولد
والمكاتب بقسميه فان الروايات صريحة في صحة الوصية لعبد الموصي ولا فرق بينه وبين
الاجنبي بعد صحة الوصية للمملوك غاية الامر انه يتوقف نفوذ الوصية لمملوك الاجنبي
على اذن سيده وليس في الاخبار ما يوهم خلاف ذلك والاخبار الواردة في نفوذ
الوصية للمكاتب بمقدار الحرية فيه لا يتم ماذا [redacted] لم يف مال الوصية بقيمة مقدار
الرقية بان يبقى مقدار رقيته لا بعد الانعتاق بمال الوصية والكتابة فانه يسعى في الربع الباقي
لسراية العتق الى الجميع كما عرفت مع ان الظاهر من الاخبار يحمل قويا ان تكون في مكاتب

المطلق وبالجملة لا وجه للتامل في صحة الوصية لمملوك الاجنبي وانما يتوقف على اذن سيده
نعم اذا لم يبلغ مال الوصية ثلاثة ارباع قيمته لا تصح الوصية مع اذن السيد ايضا فان مات الموصي
قبل سيده وكان الموصى به اقل من قيمة العبد بمقدار الربع يعتق ويستسعى للمولى في ذلك
الربع ثم اذا مات المولى يعطى مقدار القيمة للعبد المعتق الذي كان مدبرا له فان التدبير
عبارة عن ارجاع ثلثه اليه فان بقي من الرقية يعتق بموت المولى واذا اعتق من مال الاجنبي
كان الثلث له وان مات السيد قبل الموصي يعتق المدبر من الثلث وام الولد من
نصيب ولدها ثم اذا مات الموصي يعطى لهما مال الوصية وان ماتا في ان واحد فكذلك ايضا يعتق
المدبر من ثلث سيده وام الولد من نصيب ولدها ويعطى لهما مال الوصية فان ذلك مقتضى
الجمع بين الحقين كما انه اذا اوصى لانسان ثم ولم تعتق من نصيب ولدها ويعطى
لها الوصية فان هذا هو مقتضى الجمع بين الحقين وروي عن ابي عبد الله في كتاب العباس
انه سئل عن ابي عبد الله عن رجل كانت له ام ولد وله منها غلام فلما حضرته الوفاة
اوصى لها بالفي درهم او باكثر للورثة ان يسترقوها فقال لا بل تعتق من نصيب ابنها
ويعطى من ثلثه ما اوصى لها به وعن ذلك من الاصحاب الا انه حمله الفقها فاما من نصيب
ولدها وهي مطلقة وليس فيها ما يقيد ذلك الاطلاق ويخصصه لانعتاق من نصيب
الولد بما اذا لم يوص لها بالوصية مع ان غرض الشارع انما تعلق بانعتاقها قهرا عن ولدها
وان لا يعامل معها بعد موت سيدها معاملة المتشبث بالحرية وان لم يكن لسيدها
مال سواها فانه ارجع جزء منها الى الولد تعتق قهرا لملكه اياه او لبعضه اذا رجع
اليه انعتاقا قهريا ولدها كله قهرا لان غرض الشارع خروج الرق عن الرقية
بال المتشبث بالارث او الوصية والا فبنصيب ولدها نعم مع هذا التقدير لا وجه
للانعتاق من نصيب الولد دون انها خرجت الفتاة واستدل ابن الله ره
على انعتاقها من الوصية حتى لم تكن من بعد وصية توصون بها او دين فلا ميراث الا بعد
الوصية فرجع الثلث اليها اولا فيعتق ثم يقسم التركة بين الورثة والخبر بانه ليس
معنى تقديم الدين والوصية على الميراث ان استحقاق الديان او الموصى له

قبل

قبل الورثة لوضوح انه بمجرد الموت يستحق الموصى له للموصى به والورثة الثلثين
فلا معنى لتقديم الوصية على الميراث الا انه يبدأ في الاخراج فيخرج الوصية اولا ثم تقسم
التركة بين الورثة لئلا يفوت الوصية لو طرأ التلف على التركة فانه اذا كان للميت عنده
مال بمقدار الثلث واموال كثيرة عند الاشخاص الاخر او في البلاد النائية فيخرج الوصية
من الذي عنده وهذا معنى تقديم الوصية على الميراث واما ما روي عن ابي الحسن
في ام الولد اذا مات سيدها من غير ولد وقد اوصى لها فانها تعتق من الثلث ولها الوصية
فهو محمول على ما اذا لم يكن لها ولد كما عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال عن ابي الحسن
قال نسخت من كتاب بخط ابي الحسن فلان مولاك توفي ابن اخ له وترك
ام ولد له ليس لها ولد فاوصى لها بالف هل تجوز الوصية وهل يقع عليها عتق
وما حالها رأيك فدتك نفسي فكتب تعتق في الثلث ولها الوصية واذ قد عرفت
ذلك كله فلنرجع الى ما كنا فيه وتحقيقه من عدم ارث العبد الذي قد تواترت الاخبار
فنقول قد تبين مما تقدم ان تملك العبد بجميع الاسباب المملكة لا ينافي الرقية
فيه وان كان المولى اولى منه بالتصرف فيما في يده بل لا يجوز تصرفه فيما اكتسبه الا
باذن مولاه وهذا مقتضى المولوية والرقية فان الانسان اذا كان مملوكا للغير
ومقهورا تحت سلطانه فلا يمكن ان يستقل فيما ملكه بالحيازة او الخياطة او الكتابة
من غير ان يكون ذلك من قبل مولاه فان نفس هذا الانسان ملك الغير وما يحصله
بالكسب نماء هذا الملك والاصل لا استقلال له في نفسه بل هو مقهور تحت
سلطة الغير فاذا لم يكن للاصل استقلال في حد ذاته فكيف يمكن ان يستقل
في نمائه فاذا العبد مثل نفس العبد مملوك للمولى وان كان ملكه للنماء بسبب
ملك العبد له فان العبد بمقتضى نفسه الناطقة يملك ما حصله بالحيازة والخياطة
ثم المولى يملكه بسبب ملكه للعبد وهذا معنى ما في بعض الاخبار من قوله
ان ملكه له وذلك وقد يكون ذلك وان العبد وما في يده لمولاه فان المراد من ملكه
وما في يده النماء الحاصل له بالاكتساب وللمولى ان يجعله مستقلا في ذلك

وبالجملة ان العبودية ليست مانعة من الملك ولا تنافي بين تملكه ومعقوديته تحت سلطان الغير فما في الاخبار من ان العبد لا يورث ولا يورث وانه لا وصية له ليس لاجل ان العبد كالبهائم لا يصلح لان يملك شيئا فانه قد ظهر فساد ذلك بما لا مزيد عليه مع ان الوصية للعبد في الجملة مما لا ريب فيه كما اذا بلغ الثلث ثلاثة او باع قيمته كما ان ابنه كما في خبر ابن سنان عن الصادق قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ثم يدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة لهم سهم في كتاب الله فانه لا اشتباه ان تركة الذي يورثها الام وتملكها فان الميت لا يمكن ان يملك شيئا والتركة ليست بلا مالك قطعا كي ينتقل الى الامام مع انه لو انتقل اليه لم يكن معنى لاشتراء المملوك الوارث بالخصوص من هذا المال وايضا لم يكن معنى لاعطاء البقية له فبمجرد موت المورث ينتقل التركة الى الحر الوارث ويرجع اليه لا المرجع للتصرف في هذا المال غاية الامر انه تعين المصرف في خصوص الوارث المملوك فان الوارث الحر له ان يتصرف في التركة كيف يشاء فله ان يصرفها في اللباس والطعام والدار والغلام واما الوارث المملوك فليس له ان يتصرف في التركة الا في شراء نفسه فاذا اشترى نفسه صح التركة فتقصر فيما لنفسه وهذا معنى رجوع التركة اليه فان رجوع المال الى الشخص تارة يصرفه في لباسه وطعامه وتارة يصرفه في فكه فاذا اشترى المملوك من التركة فقد رجعت اليه وصرفت في جهة من جهاته فالمواريث والتي حكم فيها باشتراء المملوك من التركة لا ينبغي الاريتاب في انها تنتقل بالميراث الارث الى المملوك غاية الامر انها تقرفت الا في جهة خاصة وهي فكه من الرقية ثم يتصرف فيما فضل عن القيمة بما يشاء فالمملوك يرث ويصح الوصية له بمقتضى القواعد فان النسب والسبب مقتضي للارث مطلقا ولا تخصص لذلك العموم كما ان كون الانسان ذي نفس ناطقة مقتضي للملكية في كل ما يرجع اليه من اي ناحية كان نعم يمكن ان يكون الرقية مانعة من الارث والوصية وقد عرفت انه وقع في الشرع

الشرع خلاف ذلك فورث وصحت الوصية له ولو كانت الرقية مانعة لم يكن معنى لتوريثه واجازة وصيته فانه اذا وجد احد مانعا لا يتحقق منه موجود ولو موجود به كان المانع يؤثر اثره فاذا وقع توريث المملوك واجازة وصيته يعلم من ذلك ان الرقية ليست مانعة قطعا فاذا صح رجوع المال الى المملوك بالارث والوصية ظهر معنى الذي عن الارث والوصية له فانه اذا رجع المال اليه بالارث والوصية فمقتضى المملوكية ان يرجع هذا المال الى المولى لان رقيته بالمملوك من نفسه فالعبد بمقتضى العبودية فنطرة في مثل هذه الاموال بالنسبة الى المولى فيملك العبد لهذه الاموال عليها المولى فقد منع الشارع عن ان يكون العبد فنطرة بالنسبة الى مولاه فمعنى قوله ان العبد لا وصية له او ان العبد لا يورث هو ان العبد لا يكون فنطرة في هذه الاموال لمولاه فان هذا الكلام في نفسه وان كان يصلح ان يراد منه المانعية فانه يصح ان يقال في مقام بيان ان الرقية مانعة عن الارث مثلا ان العبد لا يرث كما يصح ان يراد منه كون العبد فنطرة الا انه لا مجال لارادة المعنى الاول لثبوت خلافه في الشرع فتعين ارادة المعنى الثاني وهذا هو المنساق من الكلام وينصرف اليه عند الالتفات فقوله لا يورث العبد او يصح الوصية له انه يكون فنطرة لمولاه في الارث والوصية فاذا قيل انه لا يرث ولا وصية له انه لا يكون فنطرة بالنسبة الى المولى مع ان الكلام قد يبنى معنى الكلام في صحيحة ابن الحجاج بقوله انما امواله لمواليه فانه بيان وجه ما حكم به من منع صحة الوصية للعبد بان امواله ترجع الى مواليه يعني ان الممنوع انما هو تلك الجهة اي رجوع المال الى المولى وكون العبد فنطرة له فقد اتضح ان الممنوع في اخبار اهل العصمة عليهم السلام انما هو كون العبد فنطرة لمولاه فيما ملكه ومعلوم ان ملك العبد على وجوه فانه قد يستقل فيما ملكه وهذا اذا جعله المولى مستقلا كما في فاضل الضريبة ومال الكتابة وهذا النحو من المال لا يقال ان العبد لا يكون فنطرة فيه لان المفروض ان هذا المال انما هو من قبل المولى وقد يملك العبد منافعه كما اذا اعمل ماله بالتكسب وهذا النحو من الملك

نماء العبد فيملكه المولى تبعا للاصل فالعبد في مثل ذلك فنطرة للمولى لا محالة ولا معنى لمنع كونه فنطرة فيه فان النماء تابع للاصل فيتبع المال من نماء ملكه تبعا في ملكه للاصل وقد يملك غير المنافع مثل الهبة والمهر والميراث والوصية ومقتضى عبوديته ان يكون فنطرة في هذه الاموال ايضا الا ان الشارع منع ذلك في هذه الاموال وبالجملة ان العبد يورث بمقتضى النسب والسبب ويملك الموهوب والموصى به بمقتضى الانسانية ولا يكون فنطرة في هذه لمولاه بمقتضى المنع الشرعي فيتعين ما يملكه ولا يستقل ايضا فان استقلاله في المال لا يكون الا من قبل مولاه وهو منتف من قبله فيتعين ما يرجع اليه بالارث والوصية ونحوهما في فك رقبته تعينا وضعيا فانه اذا رجع اليه المال ولم يكن فنطرة فيه ولم يجز له التصرف فيه لعدم استقلاله من قبل المولى فلا يبقى للمال مصرف عدا فكه من الرقية فيتعين في تلك الجهة تعينا وضعيا خط فظهر ان تعين المملوك من الميراث والوصية ونحوها ليس تعبدا شرعيا كي يقتصر على مورد النص بل انما هو مقتضى القواعد الاولية نعم التعبد انما هو في منع كونه فنطرة والا فانه مقتضى القواعد كما ان عدم استقلاله فيما يرجع اليه ايضا كذلك واذا انضم اليها جهة تعبدية تعينت الا فكاك لا ان توريث المملوك وعتقه من التركة امر تعبدي مخالف للاصول فيجب الاقتصار على مورده فالحاصل ان المملوك اذا ملك شيئا غير نمائه وما يستقل فيه يتعين ذلك في فك رقبته فينعتق منه كما ان مال المكاتبة متعين وضعا في فك الرقبة ولا يجوز للمولى التصرف فيه بوجه ولا للمكاتب الا بعد فكه فقه فان العبد بمقتضى كونه ذي نفس ناطقة كان له ان يستقل في منافعه لكن العبودية تمنع من ذلك فللمولى ان يحدث مانعا من ذلك كعقد المكاتبة فانه اذا كاتب عبده فقد جعله مستقلا في نمائه فلا يجوز للمولى التصرف فيما يحصله العبد بعد العقد بمقتضى عقده كما انه لا يجوز للعبد ايضا فيه لذلك فاذا استقل العبد في المال ولم يجز له التصرف فيه ولا للمولى وقد تعين وصفي المال في فك الرقبة فمقتضى ذلك العقد تعين منافع العبد في فك رقبته ومن هنا يظهر كون المكاتبة عقدا مستقلا ان الايجاب والقبول

فان المولى لسلطانه على ملكه يجعله مستقلا في منافعه على وجه خاص بان يصرفها المملوك في ثمن رقبته فان له ان يتصرف في نماء ملكه بما يشاء ومنه استقلال العبد في ذلك مع تعيين المصرف نحو تصرف في الملك واعمال لسلطنته وليس ذلك اسقاطا للسلطنة عن هذه المنافع كي ينافي مع بقاء الملكية التي هي منشأ انتزاع ذلك الحق فالمولى يوجب ذلك من قبله والعبد بمقتضى سلطنته على نفسه يقبل ذلك فان له ان لا يقبل الاستقلال وهذا معنى المفاعلة في المقام فالايجاب من طرف المولى والقبول من طرف العبد وليس قبول العبد مطاوعة صرفة كي يكون نقاما بل لرقية وانه لكنه ليس في قوة انشاء المولى كي يكون مكانه ايجاب فان المكاتبة مع العبد نظير بيعه من نفسه بما يستقل فيه من فاضل الضريبة وما جعله المولى مستقلا فيه وهي معاوضة مستقلة وليست بيعا ولا عتقا بعوض والمكاتب باق على الرقية ما دام عليه شيء من مال الكتابة ان كان مشروطا ويتحرر منه بحساب ما ادى اذا كان مطلقا فالعوضان في هذا العقد عبارة عن لا ومال الكتابة ولذا يقال في الايجاب كاتبتك على الف درهم على ان تؤدي في نجمين مثلا وهذا نظير سائر المعاملات وليس خارجا عن قياسها نعم لو كان العوض عبارة عن العبد ومال الكتابة كان خارجا عن قياس سائر المعاملات لكنه لا معنى لجعل العبد عوضا عن مال الكتابة فان كلا منهما مال المولى وانما العوض هو استقلال العبد في منافعه فالمولى بايجابه يملك استقلال العبد لا مجانا بل بعوض فان قبل العبد ذلك كان مالكا لمنافعه فيجعلها عوضا عن استقلاله فالعوض راجع الى المولى لان العوض مملوك مال العبد فعقد المكاتبة على قياس سائر العقود وبالجملة انه كما انه يتحقق بعقد المكاتبة تعين ما يملكه العبد في فك رقبته تعينا وضعيا كذلك ما يملكه بالارث والوصية ونحوها متعين وضعا في فك رقبته وليس ذلك الحكم على الاطلاق بان ينعتق دون ان ما يملكه امساك قيمته تسرى العتق في الجميع ويستسعى في الباقي لولاه بل جعل في الشرع كذلك تعبدا

فان

٣ منع

٢ معنى م
٣ معناه م

١٢ التصرف م

ح وعليك بالتامل التام لاحتمال ان لا يكون الكتابة معاوضة اصلا بل معاملة ورا اطور سائر المعاملات وانما يتم تنقيحه الى الكتابة

فان ابلغ ملك العبد جميع هذا الحق يصرف في ثمن رقبته والا فلا وان لم يبلغ هذا الحق
فلا يملك بل يبطل الوصية والهبة ويكون الميراث للورثة الاخر بعلم ذلك الغناء
والحق من حديث عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم حيث ان الامام عم امره بالقسمة
بعد فرض ابن الحجاج صورا حكم الامام فيها ببطلان الوصية ثم فرض صورة يكون
فيها الثلث ومال الورثة فضحك عم وقال من هنا اتى اصحابك لم يعلموا السنة
انه اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة يعتق العبد ويستسعى في الباقي للغرماء والورثة
فان هذا انما هو فيما اذا ترك عبدا ولم يترك سواه وكانت قيمته ستمائة درهم ودينه ثلثمائة
فاذا اعتق العبد فيصح العتق ويسعى في الباقي فان مال الورثة ثلثمائة درهم
وقد تقرر على ليت في تلك الصورة ثلث في مرض موته وهو سدس قيمة العبد فقوله عم
اذا استوى مال الغرماء ومال الورثة يعتق اذا اراد الملك المملوك سدس قيمته يعتق
وتصريح بذلك في خبر آخر بقوله اذا ملك المملوك سدس يستسعى وكله اذا صرح في الضابط
الضابط كما في قوله بعد سؤال الراوي ما حد الماء الذي لم ينجسه شيء اذا بلغ الماء قلتين
لم ينجسه شيء فقوله عم اذا ملك الخ صريح في ان الضابط في انعتاق العبد ما يملكه
ان يبلغ السدس من قيمته فاذا بلغ ذلك الحد انعتق ويستسعى والا فلا يملك اصلا لمنع
فتطرق ولا استقلال له من قبل مولاه ولا ينعتق بذلك بعدم بلوغه الحد المذكور
فلا يكون للملك معنى فالضابط في الانعتاق ملك العبد سدس سهم من اي طريق كان وان
كان فتوى ذلك في خصوص العتق المنجز لكنه مورد خاص وليس فيه ان الحكم في الاعتاق
الى الوصية من غير تامل فحصل ذلك الضابط انه اذا كان ارث العبد او وصية او هبة
اقل من سدس سهم لا يملك واذا بلغ هذا المقدار سدس قيمته يملك ويصرف في ثمن رقبته
واما ما روي عن ابي عبد الله عم في رجل اوصى لمملوك له بثلث ماله من انه قال يقوم المملوك
بقيمة عادلة ثم ينظر ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى
العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد ودفع ما فضل من الثلث
بعد القيمة فيحتمل قويا ان يكون مقصود الامام عم مجرد بيان الاستسعاء ان لم يف الثلث

تمام ثمن

تمام ثمن الرقبة وتخصيصه الربع بالذكر لكونه مورد السؤال مع ان الموارد ما لم يكن الثلث تمام الثمن ولكن
العبد قد ملك سدس سهم فهو المورد الذي ينعتق العبد لملكه سدس سهم بان كان الثلث اقل
من قيمته بقدر ربع القيمة وكذا ان وان كانت صالحة لان يعطى بها الضابط الا انها ليست
في هذا صحة مثل كلما اذا او النفي بعدم مع الظاهر لا عالم كذا اعطي الضابط في الانعتاق وهو ملك
السدس دون ثلاثة ارباع وقد تحصل مما ذكرناه كله ان ميراث العبد اذا لم يبلغ سدس
قيمته فلا يرثه بل يرثه الحر ولو كان بعيدا وان العبد اذا بلغ ذلك سدس قيمته لكون قيمته اقل
من قيمته الوارث القريب فاذا لم يملك العبد سدس سهم بالارث فلا يزاحم الحر بل يكون الميراث
وهذا اقوى الوجه في رواية مهزم عن ابي عبد الله عم في عبد مسلم له ام نصرانية وللعبد ابن حر
قيل ارايت ان ماتت ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنها الحر وليس ذلك الا لان تركة
الام لم تكن سدس قيمة الابن او مقصوده عم مجرد بيان ان العبد لا يورث فالوارث هو
الحر وليس في مقام تفصيل عدم ارث العبد فان مقصوده انه في الجملة كما لا يرث منه كان الارث
الحر اجمع كله ولا يكتفي بهذا المقدار من البيان وان قد تبين ان انعتاق العبد بما يرثه
مع وفق القواعد وليس هكذا تعبديا وان دفعوا ورد خاص ظهر انه لا مجال للتامل فيمن يملك
بالارث ولا فرق بين النسب والسبب فكل من يرث الزكر من الميت يفك بعد الكل ان الكان مملوكا ٣ في ذلك م
ولا خصوصية لواحد من الورثة وقد اشير اليه في الفقيه عن بعض الوارث في رواية
ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك
او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا والميت حر اشتري مما ترك ابوه او قرابته
وورث ما بقي من المال والمراد من اشتراء المملوك فما ترك الميت فكه عن الرقية بدفع
قيمته للمولى فانه اذا تعين ما ورث له في ثمن رقبته وضعا فحينئذ ادفع ذلك للمولى ينفك
العبد ويتحرر بعوض المال ان يدفع لم يتحرر فالوارث العبد بعد في البدل يتحرر بنفسه كما
ان العتق البدلية بدفع المال لحقوق الفك والانعتاق وليس المراد اشتراء العبد
بعقد البيع فان حقيقة البيع ابدال شيء عن شيء والبدلية في المقام متحققة بذاته ٣ الاشتراء م
فانشاؤها بالبيع تحصيل للحاصل فان الحرية العبد بدفع قيمته فلا معنى للاشتراء بعقد البيع

ثم عتقه بصيغة العتق وهذا مقتضى تعلق المال في ثمن الرقبة وضعا كما بيناه فان انه ضعيف
من التعبير بلفظ الاشتراء انه عبارة المراد منه هو الفك ولذا لا ينكر التعبير بها عن الاحتياج
الى الصيغة في الاشتراء والعتق فليس هنا الا دفع المال فيتحرر المملوك ان لم يرض المولى
ويدل عليه مع ذلك صريحا رواية عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله قال سالته عن رجل مات وترك
وترك اما مملوكة واختا مملوكة قال تشتريان من مال الميت ثم تعتقان وتورثان قلت ٣ وتورثان م
ارايت ان ابي اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطى مالهم
على قدر القيمة قلت ارايت لو انهما اشتريا ثم اعتقتا ثم ورثتا من بعد من كان يرثهما قال يرثهما
موالي ابيهما لانهما اشتريا من مال الابن فان قوله عم يقومان قيمة عدل الخ معناه انه يحصل
الفك بمجرد دفع القيمة فالخبر نص في ان الاشتراء ليس بالصيغة كي يحتاج الى رضاهم
يحتاج الى صيغة العتق بعد الاشتراء بعقد البيع مع وجود هذا الخبر لا مجال للترديد
في ان الشراء هل هو الشراء الحقيقي او المراد منه الفك وعلى الاول هل يحتاج الى صيغة
العتق او يتحرر بمجرد الاشتراء او تفصيل بين من ينعتق على الميت لو اشتراه في
حال حيوته وبين غيره فينعتق في الاول ويحتاج الى الصيغة في الثاني وهل او انما
ولكن الاشكال من جهة اخرى حيث ان ظاهر الرواية توريث الاخت مع الام مع ان
الاخت من اهل الطبقة الثانية فان الراوي فرض انه ترك اما مملوكة واختا مملوكة
والواو ظاهرة في الجمع وايضا قوله عم يرثهما موالي ابيهما لا يكاد يظهر له معنى فان الاب ليس
ابا للاخت فلا معنى لاضافة الاب الى الام والاخت والتعليل بانهما اشتريا من مال الابن
اليهم لا وجه له فانه لا يرتبط بارث موالي الاب وقد اشكل الوسائل بعله يحمل على التقية
لان العامة يورثون الاخت مع الام ويحتمل كون الواو بمعنى او في قوله واختا فيكون حكما
لكل واحد على الانفراد وضمير ابيهما في موالي ابيهما راجع الى الاخت والميت وهو مبني على
كون ابي الميت معتقا فان اعتقه مولاه وهو من الاخت فاشتريت من مال الميت واعتقت
فمالها لموالي الميت وهم المعتق لابي الميت بلا شرح ولهم بواسطة الاب ولاء الاخت بولاء
الميت وجه لانها راجع الى الاخت والام والقرينة في اختلاف جمع الضمير ظاهرة

وما في الاحتمال

وما في الاحتمال لفظ الابن وجه واضح وما في الاستبصار عن لفظ الاب وجهه انه لو اعتق
الاب لما عتق الابن ولا ملك مالا مستقلا او بناء على ان الولد وما له مال من الاب اشارة
الى ما في حديث انت ومالك لابيك والتعليل الجاري في الحديث كرفعه توانتهى
القول قد ذكرنا غير مرة ان التقية انما هو فيما كان من شعار العامة بحيث كان مشتهرا بينهم
وبه امتازوا عن الخاصة فان اصلا مثل هذا الحكم المخالف للواقع عن المعصومين عم فعله
حملا على التقية واما مجرد الموافقة للعامة ولو كان مذهب لاحدهم فلا معنى للتقية فيه فكلامه ٣ الحكم م
نعم وجه لا معنى لحمله على التقية ولو كان مذهب بعضهم او كلهم اذا لم يكن مما تميزوا به عن الخاصة
كتوريث الاخت مع الام ليس مما تميزوا به واشتهر به فلا وجه لاحتمال التقية في المقام
نعم يحتمل سقوط الالف في قوله واختا وكون الواو بمعنى او لا معنى له فانه لا يكون لفظ بمعنى لفظ اخر
كالمحقق في محله مع انه يمنع اتيان الواو في مورد الجمع فيكون من الكل واحد على الانفراد ٣ السؤال م
وما التفكيك في مرجع الضمير بارجاع الضمير في ابيهما الى الاخت والميت مع ان ضمير يرثهما
في قوله من بعد من كان يرثهما راجع الى الام والاخت كان ضمير لانهما في قوله لانهما اشتريا
اليهما راجع الى الام والاخت فواضح الفساد فان من له ادنى خبرة بالعربية والمحاورات لا
يتكلم بمثل هذا الكلام فضلا عن المعصوم عليه السلام في فصاحة العصمة منزهة عن مثل
هذا التكلم واما كون عتق الاب سببا لعتق الابن من جهة انه لو لم يعتق الاب لم يملك
شيئا فلم يورث للابن فلم يعتق الابن بالارث فلا يصح ان يقال انهما اشتريا من مال الاب ٣ ولم م
ان لم يزد ارث الاب مع قيمة الابن وكان مال الابن ما اكتسبه بعد العتق ثم وضع لكلام ٣ في كونه م
الزيادة فما لا يكاد فلا هو الاب ولو كان السبب عتق الاب فلا معنى لان يقال انهما اشتريا
من مال الاب وقوله عم انت ومالك لابيك لا يدل مع ان الاحتمال خفية للاب وليس في ذلك معنى
بل المقصود انه اذا اعطى الابن مالا لابيه فلا ينبغي ان يطالبه عنه فانه لا استقلال له
في جنب ابيه فالابن وجوده من ابيه وماله لابيه لاحتمال له في جنب ابيه فكون مال الابن
للاب بهذا المعنى لا اثر لمورنا فلا معنى للتعليل به كما لا يخفى والذي يحتمل قويا ان
الكلمة هو ابنهما والاشتباه في التصحيف من الكاتب والكلمتان متشابهتان في الكتابة

فاقرب ما يكون هو اشتباه ما بين الكلامين وبيان ذلك ان ما في الاصل هو ان الابن
لا الاب فيقع هذا الابن في الحلالية محلا ومن التفكيك وغيره ومعناه ع انه اذا اشتريت
الام والاخت من مال ابنهما واعتقتا [illegible]
فورثتاه بعد موت ابنهما لا بعنوان اشتريا من مال الابن ومن الابن موت الام والاخت
ولكان لو لا وصف للابن بواسطة انه اعتق اباه فيكون له ولاء العتق ايضا للام والاخت
بواسطة ولائه للابن الذي اشتريا من ماله واما اضافة الاب الى الام والاخت فلا باس
بها فانه من اضافة الى العتق والطائفة فيقال ابن هؤلاء الطائفة وابن القوم وبالجملة انه
اذا ورث المملوك من التركة وكان اشتراؤه منها وتكلم بها لانتقال التركة اليه وان كان
[illegible]
بين ان يكون معه وارث حر مشارك معه في الطبقة او لا لان المناط بلوغ نصيبه من
قيمته فاذا ابلغ ذلك المحل يشارك مع الوارث الحر في التركة وينعتق من نصيبه هذا اذا كانا
من اهل الطبقة الواحدة والا اختص بها المملوك والحر كما في خبر ابن سنان المتقدم حيث
قضى امير المؤمنين ع بشراء الام من مال الابن ودفع البقية اليها اذا لم يكن له ذو قرابة
والا لكان لكل من المملوك والحر نصيبه من التركة فدفع البقية الى الام عند عدم الوارث
الاخر المشارك معه في الطبقة واما الوارث الحر الغير المشارك معه في الطبقة فلا يرث مع وجود
الوارث القريب ولو مملوكا ولا نعلم ان الرقية مانعة والمملوك لا يرث شيئا وان الشراء بعينه
من التركة ليس توريثا له بل هو حكم مخالف للاصل اشترطوا في اشتراء المملوك من التركة
ان لا يكون هناك وارث حر مع ضامن الجريرة اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن
وقد تبين فساد ذلك بما لا مزيد عليه وكيف كان فلا اشكال عندهم في توقف فك المملوك
مع انتفاء الوارث الحر في اصل الحكم كان نعم قد استشكلوا في توقفه مع انتفاء ضامن الجريرة
لعدم دلالة النصوص مع ذلك بل هي على الخلاف ادل كخبر ابن سنان المتقدم حيث انه
يقتضي توقف الحكم على عدم القرابة خاصة لا ما يشمل الضامن وكذا خبر اسحق بن عمار
سال علي بن الحسين عليهما السلام فقال انظروا اهل بيتها فان لم يكن له وارث فقيل ان لم يكن

باليمانة

٣ الاخر

باليمانة مملوكتين فاشتراهما من مال الميت ثم دفع اليهما بقية المال بناء مع انه كان له ولاء
عتق له باعتبار تحريره اياه برهانها وبما ذكرناه ظهر ان خبر ابن سنان اجنبي عن ذلك فكان
تقدم اذا لم يكن ذو قرابة لدفع البقية لا الاشتراء كما يشهد عليه قولهم في الخبر اذا لم
يكن له عصبة والا قسم المال بينها وبين العصبة واما خبر اسحق بن عمار فلا دلالة له ايضا
على توقف الفك مع انتفاء ضامن الجريرة لاحتمال ان يكون المراد من المولى هو العبد لكان
ما تركه ما يستقل به مع انه لو كان معتقا يحتمل ان لا يكون تحريره اياه برهانها لكان عتقه
واجبا عليه بالنذر او العهد ومن هنا اضطرب كلامهم في الاشتراء والعتق فقال بعضهم
المراد هو الفك لا الشراء الحقيقي لعدم مالك للعبد يملكه بالاشتراء ثم يعتقه فلا حاجة
في عتقه الى الصيغة وقال بعضهم ان المراد هو الشراء الحقيقي فان التركة باقية على حكم
الميت لعدم الوارث لرقية العبد بحكم مال الميت من حيث المدفوع عنه فتحتاج
العتاقة قهرا عليه ان كان ممن ينعتق كذلك والا احتيج الى صيغة التحرير مع احتمال الحاجة الى
الصيغة مطلقا وان كان ممن ينعتق على الميت لاطلاق ادلة المقام ويشترى ويعتق ويكون
ان الوارث هو المملوك ولا ينفي بقاء التركة على حكم مال الميت لعدم قابلية للملك
صحة ذلك فلا ينبغي للاحتياج الى الصيغة فيمن ينعتق على الميت كما هو واضح ثم العجب مما قيل
من انه لو قصر المال عن ثمنه فك بما يحتمل ويسعى في الباقي وفي المسالك انه قول بجمع
وعن المختلف انه ليس بعيد عن الصواب وهذا كما ترى مناف لما عرفت من ان
اشتراء المملوك يعتق صرف مخالف للاصل فان ما ورد به الروايات هو اشتراء جميع
المملوك ثم عتقه واعطاء البقية له ان زادت عن ثمن رقبته واما اشتراء بعض المملوك
ولو جزء من كله [illegible] العتق في الجميع ويسعى [illegible]
الروايات وخارج عن مورد النصوص [illegible]
الجميع وجعل التركة [illegible] العبد والعتاق
ما فسرناه فلا اشعار بها في روايات الباب [illegible]
كما لو ترك [illegible] بعضهم عن قيمته دون

الاخر لكثرته او قلة قيمته فانه لكان الميراث ع للامام ولم يفك احد منهم للاقتصار فيما خالف
الاصل مع المتيقن الذي هو وفاء التركة باشتراء الوارث كله او بعضه والتركة ليست
في الفرض وان وفى بقيمة بعضهم بقيمته فان ظاهر الادلة فك الوارث محتملا او مستقلا
من التركة من غير ملاحظة وفاء النصيب بفك صاحبه اذ لا نصيب لهم قبل الفك والعجب
من العلامة حيث قال في القواعد حيث قال لو قصر نصيب احدهما اشترى الاخر واعتق واخذ
المال وعن الفخر في الايضاح انه لا اشكال عندي في هذه المسألة انه يجب عتق من
لو وجد المعتق وهو موجود وكيف لا مع تقدير الحرية لكن الاحتمال في الترجيح هل
يرجح من في نصيبه قيمته او لا يحتمل الاول وهو اختيار والدي ويحتمل الثاني واما
منع العتق في الكل فلا وهذا الكلام مناف للجمود بظاهر الروايات ثم انهم رضوان الله عليهم
حيث زعموا ان الرقية مانعة من الارث والمورث حكموا في المبعض بانه يرث من نصيبه بقدر حريته
ويمنع بقدر رقيته ويورث منه كذلك يعني انه من نصيبه بقدر الحرية ان ما يستحقه لو كان كله حرا
يورث منه بنسبة ما فيه من الحرية ولو كان كله حرا فلو كان للميت ابن واحد وكان ما فيه من الحرية ثلث
ما لو كان جميعه حرا يورث الثلث من جميع المال فان الذي يستحقه لو كان كله حرا ولو كان له ابنان نصف
احدهما حر والاخر كله حر فيكون للحر ثلاثة ارباع التركة وللمبعض الربع فانه لو كان حرا لكان له
النصف فيكون له نصفه وهو الربع وكذا الموروث منه بعينه ما فيه من الحرية يعني اذا مات
المبعض يقسم بين الوارث والمولى فالوارث يورث بقدر ما فيه من الحرية والباقي للمولى
بحق الملك للارث وهذا الحكم لم يخالف فيه احد فانه ليس حكما جديدا وانما هو من فروع
مانعية الرقية فان معتقا اجمعوا على ان المعتق ارث ومنهم من هذا التفريع منهم مع الاطلاق
بحكم بان المبعض يورث بقدر الحرية ويمنع بقدر الرقية ولم يفرقوا بين ان يكون الوارث
حرا او مبعضا مثل الوارث كما لم يفرقوا في تبعض الوارث والموروث بين انتقاء
الكتابة وعدمه فان الحكم يختلف باختلاف التسوية فانه الاختلاف فان كان الموروث حرا
والوارث مبعضا فلا يخلو اما ان يكون الكتابة باقية او منفسخة بان ارتفع فيجعل
النجوم وعجز في بعض وانقضى اجل الكتابة فانه يستقر في التبعيض ومقتضى بقاء

الكتابة

٢ بقوله مطلقا
٣ مال الكتابة

الكتابة ان يرث المبعض كما لو كان كلا حرا فان مقتضى عقد الكتابة استقلال العبد فيما
ينتقل اليه من اي سبب كان فلا مانع عن ارث تمام التركة فان المانع في العبد انما هو كونه
منطقة في المال والمفروض استقلاله من قبل مولاه نعم اذا ورث المبعض تمام التركة بعد ما
في مال الكتابة فالحكم في تلك الصورة بانه يمنع بقدر الرقية لا وجه له بل مناف لما ستطلع
عليه من ان المكاتب يملك بالسبب المملك وان بقي مالكه في مال الكتابة نعم اذا انقضى
اجل الكتابة فعجز بعضه يمنع الرقية يورث بقدر الحرية وعلى ما ذكرناه فالمناط هو البلوغ
الى الحد المذكور في الجزء الرق بعد الارث بحسب الحرية ومن ذلك يظهر حال العكس
يعني ما لو كان الموروث مبعضا والوارث حرا او رقا فانه في الفرض الاول ينقضي الكتابة عند الموت
او تكون باقية ففي الاول لا يورث الا بقدر الحرية لانه لا ملك له الا بقدر حريته والباقي
نماء ملك المولى فيرجع اليه والميت لا يترك الا ما ملكه وملكه في صورته بقدر حريته وبعد
الرقية كان الكل المال للمولى فالحكم بانه يورث بقدر الحرية في محله واما مع بقاء الكتابة
عند الموت سواء ادى في صورته شيئا من مال الكتابة او لم يؤد فاترك المكاتب محض في مال
الكتابة فقبل استيفاء المولى حقه لا يجوز للورثة التصرف في التركة فانه ادى من مال الكتابة
شيء من التركة فللوارث فالحكم ع بانه يورث بقدر الحرية مع بين بسقوط فانه مع بقاء
[illegible]
حق المولى بما كسبه المكاتب فله استيفاء حقه فما تركه كان مع الوارث ايضا ولا ذلك
فان ذلك من اثار الكتابة ومقتضى بقائها ما يترتب اثارها عليها وهنا استيفاء مال الكتابة
دون فائدة الا ان يقال ان الكتابة تنفسخ بالموت فانها كانت بين العبد والمولى وغايتها
العتق فاذا مات المكاتب انتفى الموضوع وتعذرت الغاية فانه كان في حال الاستقرار حال
حيوة المكاتب بان كان مطلقا ولم يؤد شيئا كان ما تركه لمولاه وان تبعض في حيوته كان
بقدر الحرية وان كان مشروطا رد الى الرق او ان ترك شيئا يسير الى ان للمولى
لكنه لا ريب في ان العقد لا ينفسخ بموت احد المتعاقدين بل كلها كالاجارة في بيع
السلف دينها ولا مع ذلك وجب اداء مال الكتابة مع الوارث ايضا فاذا كان الكتابة

ولو انفسخ عقد الكتابة بالموت لم يكن معنى لاداء مال الكتابة مع ان الفتوى مع ذلك النص
والاخبار صريحة في الدلالة عليه بل بعضها يدل على انه لاداء المكاتب يسعون في مكاتبة
ابيهم كما في خبر مهزم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المكاتب يموت وله ولد فقال ان
كان اشترط عليه فولده ماليك وان لم يكن اشترط عليه سعى ولده في مكاتبة ابيهم وعتقوا
اذا ادوا ولعله محمول على ما يعجز عن بعض النجوم قبل الموت وقد اشترط عليه انه ان عجز عن
نجم فهو رد في الرق وكيف كان فبقاء الكتابة وعدم انفساخها بالموت مما لا ينبغي الاشكال
فيه هذا وان كان كل من المورث والوارث مبعضا فهنا ايضا صور فان الوارث اما ان يكون
مكاتبا مستقلا كما لو كان ولده قبل المكاتبة او وارثا اخر او يكون تابعا للمورث في المكاتبة كما لو ولد
بعد المكاتبة ومع التقديرين اما ان يبقى الكتابة او تنعتق في كليهما او احدهما فان كان الوارث
مستقلا في الكتابة وقد استقر كتابة كل منهما فلا يورث الميت الا بقدر الحرية والوارث لا يرث
من ذلك الا بقدر حريته والباقي للوارث الاخر وان بقي كتابة كل منهما فما تركه الميت سواء ادى
شيئا من مال الكتابة او لا انتقل الى الوارث المبعض لكن يجب عليه ان يصرفه في مكاتبة المورث
فان الغرض بقاء عقد الكتابة ولو بقائه صرف ما تركه المكاتب في مال الكتابة ويصرف ما زاد
عليه كيف شاء وفي هذا الفرض لكل من المورث والوارث حيثية مع انه ورث جميع ماله وورث
الوارث المبعض جميع ما تركه وان كان هو في جهة خاصة فاذ ذلك لا ينافي في ارثه فالحكم بان
العبد يورث ويورث بقدر الحرية قد ثبتت في ذلك فانه ورث جميع ماله وورث المكاتب جميع
ما تركه الميت كما في الفرض المذكور ومن هنا ظهر ما لو كان الكتابة في احدهما باقية واتفق في الاخر
هذا اذا كان كل من الوارث والمورث مستقلا في الكتابة فان كان الوارث تابعا للمكاتبة
المورث كابنه بعد المكاتبة فالكتابة اما باقية او مستقرة بانقضاء الاجل وحلول الاول اذا مات
المكاتب وترك مالا فاحكم تركته ابنه المكاتب سواء تبعض او باد اي شيء من مال الكتابة
او لم يتبعض ولعل حق المولى باداء الابن من ابيه فعليه ان يؤدي مال الكتابة فادى منه
ولو ما بقي فاذا ادى جميع مال الكتابة صار الابن حرا فانه اذا فرض بقاء الكتابة فاحكامها
باقية لا محالة ومن جملة احكامها استيفاء مال الكتابة من مال المكاتب في خصوص تركته بعد العجز
عن

عن النجوم وهكذا فان ابن المكاتب قائم مقام ابيه فلا اقل ان اباه كان مستقلا فيما هو مالكه كذلك
الابن فاذا ورث عن ابيه ما تركه كان مستقلا فيه كابيه ولذا عليه ان يؤدي مال الكتابة
من ذلك كما كان على ابيه وان لم يترك ابوه شيئا سعى في مكاتبة ابيه كما تقدم في خبر مهزم
فان عجز استرقه المولى وان تبعض فالحكم بان المكاتب يرث ويورث بقدر الحرية واضح
البطلان كما عرفت لانه يحيث ويرث جميع المال هذا اذا كانت الكتابة باقية وان مات بعد
استقرارها وقد ترك مالا فمقتضى تبعضه ان يكون نصف ما تركه للمولى ان كان نصفه
رقا وان كان ثلثه رقا فثلث ما تركه للمولى فانه بعقد الرقية لا مال له حتى يورث وانما يورث
ما يملكه ومقتضى تبعض الوارث ان لا يرث ما تركه اعني ما عدا نصيب المولى الا بمقدار حريته
فان كان الوارث التابع لابيه في العتق نصفه حرا فمقتضى تبعضه ان يرث النصف من ذلك
اعني الربع من مجموع التركة فان المكاتب اذا كان نصفه حرا لا يرث الا بمقدار حريته فمن
تبعضه في الكتابة لا بد ان لا يرث الا بمقدار حريته مما تركه المورث فيكون نصف المال للمولى
ونصفه الاخر للورثة والوارث التابع يرث نصف ذلك النصف اي ربع المجموع والربع الاخر
للوارث الاخر كما ذكرنا في الوارث الغير التابع فانه لا يرث مما تركه المورث الا بمقدار حريته
هذا مقتضى تبعض الوارث في الحرية لكن الاقوى في خصوص الوارث التابع ليس كذلك
فانه يرث جميع ما تركه المكاتب اي مجموع النصف في الفرض المذكور فان المانع من عدم
ارث المجموع انما هو كون العبد قنطرة بالنسبة الى المولى وعدم استقلاله الا بمقدار
حريته ولذا لو كان الوارث عبد المولى يرث المكاتب يرث بمقدار حريته ويلاحظ بلوغ
الحد المذكور في الباقي وذلك المانع منتف في الوارث التابع بل في مطلق الوارث
الرق اذا كان عبد المولى المورث والوجه في ذلك ان ما ورثه المورث فاحصل المولى
مستقلا فيه بحيث لا يرجع الى المولى كما في فاضل الضريبة وما وهبه المولى للعبد وحق
ضربه او تحويه فان كل ذلك صار من قبل المولى بحيث لا يرجع اليه اصلا فكل ما تركه
الميت يرثه عبد المولى مبعضا كان او قنا او يستقل فيما ورثه من غير ان يصرف في ثمن
رقبته فان المفروض انه لا يكون قنطرة للمولى والمال لا يمكن رجوعه اليه فيستقل الوارث

في ذلك وان لم يكن تابعا كما لو قبل المكاتبة وغيره ويكفي في استقلال العبد كون المال
بحيث لا يرجع الى المولى وان لم يجعل المولى مستقلا في المال بل جعل المورث كالمكاتب
اذا ترك شيئا فان كان بعد انقضاء الكتابة فجميع ما تركه لوارثه ولو كان عبدا ان كان عبدا
لمولى المورث فيستقل العبد الوارث فيما ورثه من غير ان يصرف في ثمن رقبته وملاحظ
بلوغ الحد المذكور نعم ذلك فيما لم يكن عبد المولى المورث فانه لا يرث اذا لم يبلغ التركة الحد
المذكور حتى فاضل الضريبة وان مات مع بقاء الكتابة فما تركه سعى في مال الكتابة وان
زاد عليه شيء فللوارث ولو كان قنا او مبعضا بحول الله سبحانه ان العبد يرث و
يورث اما ارثه فقد ظهر بالتفصيل واما مورثيته فان كان له مال كفاضل الضريبة وغيره
مما استقل فيه فلا ريب في انه يورث ذلك ولا مانع من ذلك فانه لا حق للمولى في
ذلك المال لا بالفرض وان لم يكن مستقلا فيه وجاز تصرفه في رقبة العبد مع انه لا ريب
في عدم جواز تصرفه ولا يورث المولى من العبد لعدم وجود ما يقتضي الارث فينتقل مال
العبد للوارث لا محالة هذا اذا كان له مال واذا لم يكن له مال فلا معنى لان يقال انه لا يورث
فانه لا مال له فيورثه لا انه لا يورث والعجب انهم قد حكموا بان العبد لا يورث مطلقا حتى
فاضل الضريبة بل يكون ما تركه للسيد بحق الملك لا الارث وقد عرفت انه لا حق للمولى
فيما استقل فيه العبد ولا يجوز له التصرف في حياته والموت لا يوجب حقا جديدا
الا بالارث فالقول بكون تركة العبد للمولى بحق الملك لا الارث تناقض واضح فان
الذي يوجبه الموت هو الارث لا غير وقد تحصل مما ذكرناه ان المكاتب بعد استقرار
ارثه وانقضاء الكتابة يورث ويورث بقدر الحرية ويمنع من الارث بقدر الرقية
والله ورد في ذلك اخبار كثيرة كما عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام
في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا يجوز وصيتها
لانه مكاتب لم يعتق فقضى انه يرث بحساب ما اعتق منه ويجوز له من الوصية بحساب ما اعتق
منه قال وقضى في مكاتب اوصى له بوصية وقد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية
وقضى في مكاتب قضى ربع ما عليه فاوصى له بوصية فاجاز له ربع الوصية وقال في رجل
اوصى

اوصى لمكاتبه وقد قضت سدس ما كان عليه فاجاز له بحساب ما اعتق منه هذا مع انقضاء
الكتابة واما مع بقائها فيرث كالوارث الحر لاستقلاله فيما ملكه ويورث ايضا جميع ماله لكن يجب
على الوارث حينئذ اداء مال الكتابة مما تركه وان لم يترك شيئا فلا شيء على الوارث الا الوارث
التابع فيجب عليه السعي في مكاتبة ابيه كما ذكرناه يظهر ما صدر عنهم في هذا المقام فانهم حيث زعموا
ان الرق مانع في الوارث والمورث فقد حكموا بان المكاتب المبعض يرث ويورث بقدر حريته
ويمنع بقدر الرقية قال في الشرائع اذا مات المكاتب وكان مشروطا بطلت الكتابة وكان ما تركه
لمولاه واولاده رقا وان لم يكن مشروطا تحرر منه بقدر ما اداه وكان الباقي رقا ولمولاه من تركته
بقدر ما فيه من رق ولورثته بقدر ما فيه من حرية ويؤدي الوارث من نصيب الحرية ما بقي
من مال الكتابة وان لم يكن له مال سعى الاولاد فيما بقي على ابيهم ومع الاداء ينعتق الاولاد
وهل للمولى اجبارهم على الاداء فيه تردد وفيه رواية اخرى تقتضي اداء ما تخلف من اصل التركة
ويتحرر الاولاد وما يبقى فلهم والاول اشهر انتهى كلامه رفع الله في الخلد مقامه
انه لا وجه لانفساخ العقد بالموت والا لزم ان ينفسخ الاجارة ايضا بموت الفقيه
وان كانت مشروطة لا تنفسخ بموت المكاتب كما انه لا تنفسخ بموت المولى بلا خلاف فعقد المكاتبة باق
ما دام الاجل باقيا واما كون المال بين الوارث والمولى بنسبة الحرية والرقية فهو مقتضى كون
الرق مانعا فانه لا فرق في ذلك بين التامة والمبعض ومع هذا فاذا مات المكاتب الذي
تحرر منه نصفه مثلا وكان له ولد بعد المكاتبة كان يلزم ان يكون ما تركه بين الابن والمولى وان يرث
الابن مما عدا نصيب المولى بقدر حريته والمفروض ان نصفه حر فبمقتضى الارث فيكون ما ورثه نصف
ذلك النصف اعني الربع والربع الاخر للوارث الاخر مع انهم قد اطبقوا في هذا الفرض بالخصوص
مع ان الوارث التابع يرث جميع النصف حيث انهم استدلوا على ان الوارث التابع يؤدي
ما بقي على ابيه من نصيبه لا من اصل المال بصحيحة بريد العجلي عن الباقر عليه السلام قال سألته عن
رجل كاتب عبدا له على الف درهم ولم يشترط عليه حين كاتبه انه ان عجز عن مكاتبته فهو
رد في الرق وان المكاتب ادى الى مولاه خمسمائة درهم ثم مات المكاتب وترك مالا
وترك ابنا له مدركا فقال نصف ما ترك المكاتب من شيء فانه لمولاه الذي كاتبه والنصف

الباقي لابن المكاتب لانه مات ونصفه حر ونصفه عبد فابن المكاتب كهيئة ابيه نصفه حر و
نصفه عبد للذي كاتب اباه فان ادى الى الذي كاتب اباه ما بقي على ابيه فهو حر لا سبيل
لاحد من الناس عليه فان الرواية ظاهرة في ان ما تركه المكاتب نصفه للوارث و نصفه
للمولى والابن اذا ادى من نفسه ما بقي على ابيه كان كله حرا والا فلا ينبغي الا ان من اصل
المال فان نصفه ملك المولى فكيف تؤدى حقه من حقه فظاهر الرواية ايضا ان نصف
مال المكاتب لابن المكاتب و النصف الاخر للمولى مع ان مقتضى ما نقلته الرواية ان يكون
نصف النصف للابن فان نصفه حر فيرث من مجموع التركة اعني النصف كان النصف
الاخر ملك المولى وليس من مال المكاتب فاذا ورث جميع النصف فقد ورث جميع المال
ولم تكن الحرية بالغة ونقل الاتفاق منهم على خلاف ما اتفقوا به من ما نقلته الرواية و العجب
انهم قد غفلوا عن ذلك وحسبوا انه في الفرض ايضا يورث بمقدار حريته فان نصفه
حر فيرث النصف ولم يتفطنوا على ان هذا النصف هو التام و مقتضى الارث بمقدار
الحرية ان يرث نصف ذلك لا تمامه ومثل هذا الاشتباه والغفلة التعبير في الرواية
بالنصف فزعموا ان هذا النصف هو النصف الذي يرثه من تحرر نصفه وقد ذكرناه
ظهر انه اذا استقر المكاتبة بعد ان تحرر نصف المكاتب كان نصف ما اكتسبه لنفسه و
النصف الاخر للمولى فان نصفه عبد لم يكن نصف غنائمه ملكا له فاذا مات المكاتب
كان نصف ما تركه للولد و النصف الاخر لوارثه اذا لم يكن عبدا والا فهو للمولى فان
مقدار حريته من المال قد استقل فيه من قبل المولى بحيث لا يرجع الى المولى اصلا و لذا اذا
الوارث عبدا للمولى يورث مجموع ما تركه بنصف الحر و اما صحيحة بريد فهي في صورة
بقاء المكاتبة كما يشهد بذلك قوله فيها فان ادى الى الذي كاتبه فانه يظهر منه
المكاتبة لا وصيلا لاداء مال المكاتبة بالاداء انما هو مع البقاء و مع الاستقرار لا تبقى
المولى شيئا من المكاتب فضلا عن وارثه و اما قوله فيها نصف ما ترك المكاتب
فمعناه انه لو استقر لا حسب الحال فهكذا كان نصف المال لابن المكاتب و نصفه للمولى فانه
ابنه وقد كان ابوه نصفه حر او نصفه عبدا فيكون الابن الذي كذلك ومقتضى كون نصفه حرا النصف
الخ وقد تقدم

وقد تقدم ان النسب ثلاث طبقات و اهل الطبقة الاولى هم الابوان والاولاد وهم
يشاركون الابوين ويحجبونهما عن اعلى السهمين وان نزلوا كما يحجبون الزوجين
كذلك ويزاحمون سائر الاقارب من اولي الارحام من اهل هذه الطبقة صنفان الابوان
من غير ان يتفاضلا والاولاد وان كانوا متناسلين فلا يرث احد من الدرجات ويزاحمهم
مع الابوين والاولاد غير الزوج والزوجة فهم الاصل في المواريث ومن المعلوم
ان الدرجة السابقة من كل طبقة اولى بالميراث من الدرجة اللاحقة فلا يرث ابن
الابن مع وجود الابن لقوة النسب في الدرجة السابقة فالاقربية انما تلاحظ
في درجات كل صنف من كل طبقة فان الدرجات تتقدم على الابعد ولا معنى
بين درجات الصنفين فابن الاخ وان نزل يرث مع ادنى الاجداد كذا
الولد يرث مع الابوين وان نزل فلا معنى لملاحظة الدرجة الاولى من صنف مع
الدرجة الاخرى العاشرة من صنف اخر فان الموازنة مع الاخر في الاصناف
انما هو المعنى ان الحاجة الى من يتوسل منه الشخص وان هذا بلا ملاحظة مع
الى المجتمع في البيت على الصلب او الرحم وهما في القرب مع حد واحد كان الاب
والام لو انه مع الولد اي المتولد من الشخص متصلان في طبقة واحدة فلا
ثم النظر الى الدرجات وبالجملة فالملاك في المواريث انما هو الاقربية فلا يرث
مع وجود الاقرب بالاجماع والعقل والكتاب والسنة فان قوله تعالى واولي
بعضهم اولى ببعض يدل على ان الملاك هو الاقربية كما ان الاخبار ايضا صريحة في
ذلك ولم يتخلف ذلك في مورد من المواريث نعم قد يتوهم في بادئ النظر
ذلك في الجد حيث لم يجعل الاجداد درجات للابوين كالاب او لاد الاولاد كذلك
مع ان العلقة واحدة فان نسبة ولد الولد الى الميت كنسبة الجد اليه لان الولد
متولد من الميت والجد متولد منه الميت فجعل الاجداد في طبقة الاخوة فيعد
لكنه بعد التدقيق في النظر يعلم انه يستحيل التعدد بخلاف ما دلت عليه الادلة الا ان
ولد الولد اقرب من الجد لا محالة والا لم يمكن تأخر طبقته وبيان ذلك ان

لابد ان يكون ...

المناط في الارث لو كان نفس العلقة من حيث هي لما امكن التخلف لكونها امرا
واحدا في الجد و ولد الولد بل المناط هو العلقة بلحاظ الجهة المنتزعة منها فان
العلقة الواحدة كالاخوة والجوار والزوجية والابوة والبنوة قد تنتزع منها عن
وجه لكل من الطرفين مغاير للاخر وقد لا تكون لها عنوان وانما طرفها حرف
والجوار بخلاف الزوجية والابوة فانه ينتزع عن الاول عنوان الموالد للزوج
والزوجية للزوجة فيترتب على كل من العنوانين حكم كالانفاق والكسوة للزوج و
للزوجة كما ينتزع من الثانية الولاية للاب وللابن كونه مولى عليه فكل من هذين
العنوانين ثابت للاب وللابن وان ترتب الاول وتترتب الثاني فمقتضى ولاية
الاب نفوذ فعله في حق الابن كما ان مقتضى الابنية وكونه مولى عليه ان يكون كلا
على الاب ولذا كان بناء الابن على اخذ المال وجره من الاب بخلاف الاب فهذه
جهة عرفية واضحة فالابن في اخذ المال من الميت اقرب من الاب الميت و لذا
الاب مع وجود الابن انما له من التركة سهمين والابن يرث المال في هذا في الابوين
بلا واسطة واذا وقع هناك واسطة فاخر الاب عن الابن بالكلية ولا يشاركه
في الميراث بل كان في طبقة بعد طبقة الابن هذا هو الوجه في ارث الاولاد من
الجد وعدم ارثه من الاولاد ثم ان الصدوق قدس سره لم يورث اولاد الاولاد مع
الابوين قال فاذا ترك الرجل ابويه وابن ابن وابنة ابنة فالمال للابوين
للام الثلث وللاب الثلثان لان ولد الولد انما يقومون مقام الولد اذا لم
يكن هناك ولد ولا وارث غيره والوارث الاب والام وقال الفضل بن شاذان
خلاف قولنا في هذه المسألة واخطأ قال ان ترك ابن ابنة وابنة ابن
فلابن الابنة سهم وما بقي فلابنة الابن من ذلك الثلثان ولابن الابنة من
ذلك الثلث تقوم ابنة الابن مقام ابيها وابن الابنة مقام امه وهذا الذي زعم
قد مر من الطريق المستقيم وهذا سبيل من يقيس انتهى وهذا الذي ذكره
الصدوق قدس سره مما انفرد به وفي القواعد قال العلامة قدس سره قد سبق الاجماع على خلافه
وتأخر

وتأخر عنه مع وضوح فساده في نفسه وعدم دليل يساعده والعجب مع
ذلك التشنيع على مثل الفضل بما سمعت مع انه لا اختصاص للفضل بذلك
المذهب انما هو مذهب الامامية طرا ولما رأى بعضهم تأخر عنه انه نفع
منفردا في مقالته استدل له بالادلة الاربعة الدالة على تقدم الاقرب
وبان الابوين مع غيبة الاولاد للصلب والاولاد اقرب الى الميت من اولادهم
فيكون المساوي للاقرب اقرب وقد عرفت انه لا معنى لملاحظة الاقربية بين
الصنفين وانما هي بين درجات كل من الصنفين وحكي ما للصدوق رواية
رواية عبد الرحمن ابن الحجاج ان ابن الابن يقوم مقام الابن اذا لم يكن
للميت ولد ولا وارث غيره فانه قال الصدوق الوارث هو الاب والام لانهم
كالاخت والمال دون الولد من يتقرب به ولد الولد والوارث المنفي غيره من الاولاد لا عن
وهذا ما فهمه الشيخ من الرواية ويشهد على ذلك الرواية الاخرى لعبد الرحمن بن
الحجاج عن الصادق عليه السلام قال ابن الابن اذا لم يكن من صلب الرجل احد قام
مقام الابن وابنة البنت اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت
فقد علمت ذلك كله ان المتقدم على الاولاد الاولاد انما هو اولاد الرجل من صلبه
ولد غيره من يتقرب به ولد الولد وما ذكره الصدوق قدس سره من هذه الرواية كما
من الكليني والجلي وغيرهما الفحول لا حرص لحجة في خلافه كخبر محمد بن
سماعة قال دفع الي صفوان كتابا لموسى بن بكير وقرأته فاذا فيه موسى بن
بكير عن علي بن سعيد عن زرارة قال هذا مما ليس فيه اختلاف عن ابي عبد الله
وعن ابي جعفر عليهما السلام انهما قالا لا يرث احد من خلق الله مع الولد
الا الابوان والزوج والزوجة فان لم يكن ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا
فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون ميراث البنين وولد
البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوجين عن
سهامهم الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلاثة واكثر يرثون ما يرث الولد للصلب

عنه اصحابنا ...

البنات ...

ويحجبون ما يحجب لولد الصلب في الخبر المروي عن دعائم الاسلام عن الصادق عليه السلام انه قال في رجل ترك اماه ابن ابن للاب السدس وما بقي للابن الابن لانه قام مقام ابيه اذا لم يكن ابن وكذلك ولد الولد ما تناسلوا اذا لم يكن اقرب منهم من الولد ومن قرب منهم حجب من بعد وكذا بنو البنت الحديث وبالجملة لا مجال للخلاف في المسئلة بعد هذه الاخبار الصريحة في الحكم ثم ان الصدوق شارك الجد مع ولد الولد وغلطوا عن ابن شاذان من ان الجد كالاخ يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط وقال ان الجد يرث مع ولد الولد ولا يرث معه الا خ مع ان مقتضى مذهبه جواز ولد الولد عن الطبقة الاولى ودخوله في الثانية [margin: في الثانية]

ومقتضى ذلك المشاركة مع الاخ ايضا كما هو واضح وليس طبقة مستقلة والا لم يشارك الجد ثم ان المسئلة ليست مبنية على كون ولد الولد ولدا حقيقة او مجازا لان الصدوق لم ينكر صدق اسم الولد على ولد الولد وانما يدعي ان الحاجب للابوين انما هو الولد الصلب وان كان ولد الولد ولدا حقيقة ولهذا يحجب الزوجين عن اكثر السهمين نعم يرد ان المراد من الولد في قوله فلابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث ما يعم ولد الولد ايضا لقرينة الاخبار المتقدمة فلا وجه لاستثناء المسئلة عن ذلك والعجب لا استشكال على الصدوق بقوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فانه قد حكم عن ابن ادريس انه حاجه على ان المراد من الولد ظاهرا ما يعم ولد الولد نظرا الى الحقيقة فان كون الولد حقيقة في ولد الولد لا ينافي ارادة الولد الصلب في قوله ان كان له ولد وارادة ذلك في مورد لا يوجب ارادته في مورد اخر واعجب من ذلك الاستدلال على ارادة المعنى الاعم في قوله يوصيكم الله الاية باجماع الاصحاب على انه [margin: ٣ على القول بالحقيقة الفاضل] لو استدل على اسما على اقتسام اولاد الابن نصيبهم للذكر ضعف الانثى مع ان الاجماع على الاستدلال بها في امر لا يصلح للقرينية لاحتمال ان يكون الولد عندهم حقيقة

وولد

في ولد الولد فكيف يكون الاستدلال لهم بها قرينة على ارادة المعنى المجازي ثم انه قد تبين ان الاقرب في كل درجة يتقدم على الابعد فلا يرث ولد الولد مع الولد لكونه اقرب نعم اذا لم يوجد الولد قام ولده مقامه في اولويته عن الميت وهذا هو الحال في جميع الطبقات فلا يرث المتقرب بالشخص مع وجود ذلك الشخص وهذا مما لا اشكال فيه عند المسلمين وانما النزاع في كيفية الارث فالمشهور ان الاولاد اولادهم ممن يتقربون به واهله من ذوي الارحام يرثون ميراث من يتقربون به ونصيبه فولد البنت يرث نصيب امه ذكرا كان او انثى وولد الابن يرث نصيب ابيه مطلقا فاذا ترك ابن بنت وابن بنت ابن فللاول السدس وللابن نصف الباقي بالفرض والباقي بالرد واذا ترك معهما ابن فاعلا السدس للبنت الابن وهكذا اذا ترك بنت ابن وابن بنت فللاول الثلثان وللثاني الثلث ويقسم التركة بينهما اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين لا كان الابن والبنت للصلب كذلك وهكذا اولاد الاخوة والاعمام والاخوال وخالف في ذلك علم الهدى قدس سره وجماعة منهم معين الدين المصري وابن ادريس فرجحوا في الصورة الاخيرة ان للبنت الثلثان وللابن الثلث فولد الابن والبنت وان نزلوا يرث نصيب الاب والام على المشهور والاقتسام بينهم [margin: ٣ كاولاد الصلب] للذكر مثل حظ الانثيين [margin: والابنية] ومستندهم في خصوص اولاد الاولاد اخبار خاصة كرواية عبد الرحمن بن الحجاج المفصلة عن الصادق عليه السلام قال بنات الابنة يقمن مقام البنت اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن وخبر محمد بن سماعة المتقدمة حيث صرح فيها بان ابن البنت يرثون ميراث البنت والبنات يرثن ميراث البنات فانهم زعموا ان هذه الاخبار ظاهرة في التنزيل في اصل الارث وكيفيته والا لا يكفي فيها بذكر اولاد الاولاد ولم يفصل بين اولاد البنين والبنات فانه محض تطويل لا طائل تحته والقول ان التفصيل انما هو لابطال ما توهمه المخالفون

من ان اولاد البنات ليسوا اولاد الرجل وانما هم اولاد الرجال الاباعد فلا يرثون من ان يرث فانه فتوى الامام عليه السلام اولاد الاولاد وحكم بتنزيلهم منزلة الاباء والامهات في الارث واما كيفية الارث فلا نظر في الاخبار اليها ومقتضى الاصل الثابت بالقرينة التقسيم للذكر مثل حظ الانثيين لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع ورود دليل خاص على التقسيم بهذه الكيفية كما سنذكره وللفضل بن شاذان في المقام كلام يستظهر منه كون هذه الاخبار في مقابل المخالفين وفي الكافي قال الفضل بن الدليل على خطاء القوم في ميراث ولد البنات انهم جعلوا ولد البنات ولد الرجل من صلبه في جميع الاحكام الا في الميراث واجمعوا على ذلك فقالوا لا تحل حليلة ابن الابنة للرجل ولا حليلة ابن الابنة لقول الله عز وجل وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فاذا كان ابن الابنة ابن الرجل لصلبه في هذا الموضع لم لا يكون في الميراث ابنه وكذلك قالوا ان رجلا طلق امرأته قبل ان يدخل بها لم تحل تلك المرأة لابن ابنته لقول الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فكيف صار الرجل هيهنا ابا لابن ابنته ولا يصير اباه في الميراث وكذلك قالوا في الحرم على الرجل ان يتزوج امرأة كان تزوجها ابن ابنته وكذلك قالوا لو شهد لابن ابنته بشهادة او شهد لابن ابنته بشهادة لم تجز شهادته واشباه هذه في احكامهم كثيرة فاذا جاؤوا الى باب الميراث قالوا لا يرث ولد الابنة ولد الرجل ولا هو له وارث اقتداء منهم بالاسلاف الذين ارادوا ابطال الحسن والحسين عليهما السلام بسبب مهما اراد الله المستحقين هذا انما قال الله في كتابه لقوله عز وجل وكلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وايوب الى قوله وعيسى والياس كل من الصالحين فجعل عيسى من ذرية نوح وهو ابن ابنته لانه لا اب لعيسى فكيف لا يكون ولد الابنة ولد الرجل لولا ارادوا الا العناد والحق وبالله التوفيق انتهى فاذا اجمع القوم على خلاف ما نطق به الكتاب الكريم تصدى الامام عليه السلام لابطاله فلم يفرق بين اولاد الابن والبنت

في الميراث

في الميراث والحق ما ذهب اليه علم الهدى والحلي وجماعة منهم معين الدين المصري من ان اولاد الاولاد يقتسمون الميراث كالاولاد بلا واسطة للذكر مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله الاية ولا ريب ان اولاد الابن واولاد الرجل من صلبه وان كان مع الواسطة فان القرابة الموجبة للارث من الميت ليست الا الابوة والبنوة والاجنبية موجبة للارث لانهم لم اولاد حقيقة فحد اطلاق الولد عليهم ولو مجازا لا يوجب الارث وانما ينادي الولد بلا واسطة من اطلاقه فانما هو لا لعلاقته الخاصة بلا منع بكونه علاقة الحقيقة كان صحة السلب عن ولد الولد لا تصلح ان تكون امارة المجاز فانها ايضا لاهل الافراد فاولاد الابن مشمول الاية كلا بلا اشكال وهكذا اولاد البنت عندنا لما ذكرنا نعم عند العامة ليسوا اولادا له الم يورثوهم من ابيه البنت وقد عرفت من الفضل الادلة على خلافهم مضافا الى تحريم بنات الابن والبنت لقوله تعالى وبناتكم وحل رؤية زينتهن لابناء اولادهن منكم لقوله تعالى او ابنائهن وصلاحية الاولاد بعولتهن مطلقا لقوله تعالى وابنائهن بعولتهن الى غير ذلك فلا اشكال ان اولاد الابن والبنت اولاد حقيقة تشملهم الاية ولا مخصص فان الاخبار المتقدمة لا دلالة فيها على كيفية الارث ومنها مثلها خبر يونس اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد مقام قريبه واما ما عن الاعتبار لمن عن ان في كثير على عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه فانما هو في نظر اولاد الاولاد واولاد الاخوة والاعمام والاخوال في نفس الارث لا انهم الذين يحتاجون الى بيان كيفية ارثهم وتقسيم نصيبهم بين من يتقربون به ولولا ذلك لحكم منهم بالتسوية بخلاف اولاد الاولاد فانه قد نص على حكمهم في الكتاب العزيز وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج انه قال بنات الابن يرثن مع البنات يعني بنات اولاد الابن ولكن لم نعمل بها لانها تحتاج الى المحصور على المعلم بانه ليس المراد ارث البنات وبالاس بعدم الالتفات الى الاصل مع انقطاعه عن الامام عليه السلام والعجب حمله على الانكار والنفية وبالجملة لا ريب في انه على ان يكون حكم اولاد الاولاد حكم اولاد الاخوة واولاد الاعمام

فيرث لكل نصيب من يتقرب به ولا بنا في ذلك كونهم اولادا حقيقة الا انه لم يدل
دليل على ذلك بل دل الدليل على خلافه كما عرفت وسيأتي انشاء الله تعالى وما قيل من انه
لو اعتبر في الارث اولاد الاولاد من قربه تواسيهم لزم تفضيل الانثى على الذكر وقد عليه
التزامه بذلك في اولاد الاعمام والاخوال وغيرهم فلا باس بذلك واما ما يقال من ان اللازم
من عدم تفضيل الانثى على الذكر انه لو كان الرجل مكان الانثى لم يزد على ما كانت عليه
وهو كما فيما نحن فيه كما في خبر بكير بن اعين قال ابو جعفر عليه السلام لا تزاد الانثى من الاخوات
ولا من الولد على ما لو كان ذكرا لم يزد عليه وفي خبر موسى بن بكر والمرأة لا تكون
ابدا اكثر نصيبا من رجل لو كان مكانها وقال موسى بن بكر قال زرارة هذا قائم عند
اصحابنا لا يختلفون فيه فباطل فان هذه الاخبار في مقام ابطال العول حيث
انه يزداد نصيب الانثى على الذكر فيما اذا خلفت زوجا والابوين وابنا او زوجا
واختين لاب وام او اختا لاب اذ الحال يبطل الابن نصيبا ويبطل الاخ اختا بناء على العول
وبهذه الاخبار رد على العامة بما في الابن والبنت والاخ والاخت وحكم بان النقص
يرد على البنت والاخت فلها الباقي بعد نصيب الزوج والابوين كالابن والاخ
وهذا سواء في ذلك عند اصحابنا لا يختلفون فيه ثم ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين لم يقع فيه تخصيص الا في الولد الاكبر بالنسبة الى ما يختص به
ابوه فانه قد علم من الشرع ان الولد الذكر اذا اتحد وان كان اصغر من الاناث
او الاكبر من الذكور اذا تعدد كمقام الاب فيما يختص به كسيفه ودرعه وثياب
جلده ومصحفه وخاتمه وامثال ذلك على اختصاصه به فيقال الحبوة به الولد الاكبر
ويختص به من بين الورثة ويقتسمون باقي التركة على النهج المعلوم فالذي
علم من الشرع انما هو جهة وحيثية وعنوان بسيط اعني ان الولد الاكبر
مقام ابيه فيما يختص به فكما تحقق الاختصاص لشيء انطلق عليه ذلك العنوان
ولولا ان تخصيصاته اضعاف باقي التركة وليس ذلك اجحافا بالورثة فان ذلك
ارث مخصوص اختص به الولد الاكبر وكان للشارع ان يختص والدين اقرب الى
الميت

بجميع ما تركه من غير ان يشاركه احد منهم وليس ذلك اجحافا بالورثة فان
للشارع ان يقرر فيما يرجع اليه ما يشاء مع ان ذلك تقريب منه فان
ذلك جهة عرفية فاذا مات واحد وترك ولده جعلوا الرشيد من اولاده
واختصوه بما يختص به الاب فيرجع اليه امور اهل البيت كابيه ويعاملون معه
الاب وهذا الاخفا فيه وهذا هو السر في اختلاف اخبار الباب في اعداد
ما يحبى به فان في صحيحة ربعي بن عبد الله عن الصادق عليه السلام قال اذا مات الرجل فللاكبر
من ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وعن شعيب العقرقوفي عنه عليه السلام قال اذا
مات كان لابنه السيف والرحل وثياب جلده وفي صحيحة اخرى لربعي عنه عليه السلام
قال اذا مات الرجل فسيفه ومصحفه وخاتمه وكتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر
ولده وهذه الرواية ذكرها الصدوق في الفقيه وقد الزم بان لا يورد فيه
الا ما يعمل به فلاوجه لما هو المشهور عندهم من اختصاص الاربعة بالذكر اعني الثياب
والخاتم والسيف والمصحف مع ان خصوص هذه الاربعة ليس في الروايات
فان في بعضها الدرع عوض الثياب وفي بعضها اقتصر على اثنين فلا مستند لهم في ذلك
كما عن الشيخ انه نقل عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام ان الرجل اذا ترك سيفا
وسلاحا فهو لابنه فان كان له بنون فهو لاكبرهم وعن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اذا هلك الرجل وترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف
فان حدث به حدث فللاكبر منهم وما تظهر من الحادث هنا هو الموت فان كان
المراد حدوث ذلك قبل موت الاب فلا اشكال ان الحبوة للاكبر من الباقي فانه هو الاكبر
الان وقد ذكره او لا فلا وجه لاعادته ثانيا وان كان المراد حدوثه بعد موت
الاب وانتقال المذكورات اليه ومعه فهذا ايضا صحيح ومرجعه الى ان ما يختص
اليه من ابيه من مختصاته ينتقل بعده الى اخيه الاكبر لا الى اولاده نعم
ان من قبل نفسه ينتقل الى ولده الاكبر والظاهر ان هذا هو المراد من الرواية وان
لم يتعرض له وهو غير بعيد ويحتمل بعيدا ان يكون المراد من الحادث ان يجن

والسفه وانت اذا تبين ان حقيقة الحبوة ارث مخصوص ظهر انه لا معنى للنزاع في
ان هذا التخصيص هل هو على سبيل الوجوب او الاستحباب فان الواقع في الشرع
انما هو تنزيل الولد الاكبر مقام الميت فيما يختص به وهذه جهة وضعية فلا معنى للتكليف
في تلك الجهة كما في اصل الوراثة بالنسبة الى تركة الميت فانه ليس هنا الا الخلافة
عنه والنيابة عنه لا من التكليف وما معنى تكليف الصغير بها لخلافته في المقام فانه
الصغير الذي يحبى ويرث عن قريبه والعجب ان يستدل للوجوب باللام
المفيدة للاختصاص فان الاختصاص لا ينافي الاستحباب فقد يستحب
اختصاص شخص بشيء وقد يجب وان اللام الملك فلا يستفاد منه وانما هو للاختصاص
لا غير وانما يستفاد الملكية من خصوصية المورد ولا من الحرف واعجب من ذلك تاييد
الاستحباب باختلاف الاخبار في مقدار ما يحبى به فان مجرد الاختلاف لا يدل
على ذلك مع انك قد عرفت وجه الاختلاف وانه لبيان عدم اختصاص الحبوة
بامر دون امر ومن هنا ظهر ايضا انه لا معنى للنزاع في ان هذا التخصيص مجانا
ام بالقيمة فان المفروض تنزيله منزلة الميت فلا معنى للاحتساب بالقيمة كما انه قد
ظهر ان ما تدل عليه الاخبار من وجوب قضائه ما فات من ابيه من صلاة وصيام
تكليف مستقل ثابت ولو لم يترك حبوة كما ان الحبوة ثابتة ولو لم يكن عليه قضاء لم
فالقضاء ليس شرطا في استحقاق الحبوة حتى لا يستحقها الصغير لعدم التكليف
مع انه على هذا الفرض يمكن ان يستحقها الصغير ويتوجه اليه التكليف بالقضاء
بعد البلوغ عوضا عما انتقل اليه من الحبوة ثم انك اذا عرفت ان هذا راجع
في الحقيقة الى نفس الخليفة عن الميت وجعل الشارع اولاده مقامه في الامور الراجعة
اليه في حياته انقدح لك امور شتى منها ان صلوح الميت لان يقام وارد مقامه
بان يكون له حيثية ومقام اختصاص الاخر لو لم يقم احد مقامه فان الحي والكناس
لا مقام لهما يقام فيه احد فلو تركا مالا فالورثة فيه سواء ومنها ان يكون ما اختص به ما
يصلح لان يحبى به فالعمود التي ينوكا عليه الراعي والثوب المخصوص الذي يلبسه
والمكنسة التي يكنس به الكناس لا معنى لان يحبى بها ومنها ان يكون الولد
لمن

ممن يصلح لان يحبى له بان لا يكون سفيها ولا فاسد الرأي فان السفيه
لا يصلح له لمرجعيته وهذا التخصيص كرامة ولا كرامة للمخالف ويعتبر فيه ايضا
ان يمكن انتفاعه بما يحبى به بان يكون له عين ويد فينتفع بالمصحف والسيف
والخاتم والدكان واخلاقه باقي التركة وله يحبى بالكتب العلمية للولد الاكبر
العامي وهكذا ولولا ذلك لزم الاجحاف بالورثة فانه ليس غرض الشارع
تكثير نصيب الولد الاكبر ولو لم ينتفع بمختصات ابيه وقد ظهر مما تقدم انه اذا
تعدد الولد الاكبر وكان كل منهما في سن الاخر يقرع بينهما لتحقق الحال
لا احدهما في الواقع كما انه اشتبه الاكبر ولا معنى لسقوط الحبوة كما للسيد
حمزة ولا لتقسيمها بينهما كما نسب الى الشيخ ووجه كما انه لتحقق الموضوع وهو
الاكبر ولعدم صلوح المعنى العرفي للاشتراك فلا مجال للقولين واما اذا
فان وقع بينهما فصل معتد به بان كان ولادة الاخر بعد يومين او يوم
فالاكبر هو المتقدم في الولادة كما هو الظاهر لا في الكبر والصغر فان انعقاد
يكشف عن تقدم انعقاد نطفته ولذا الفصل قبل الاخر بيومين فلا ان الجنين
لو لم يكمل لم يخرج لان الاخر لنقصه وعدم كماله قد بقي يومين والا لتعقبه في الخروج
لعدم بقائه في الرحم بعد الكمال ومن هنا يظهر وجه ما صدر عن المعصوم
من ان الاخير من التوأمين في الولادة هو الاكبر فانه اذا خرج كل منهما
عقيب الاخر بلا فصل معتد به يكشف عن كمال كل منهما وان المتأخر هو الاكبر
فانه هو الذي انعقد اولا لانه طرأ عليه الاخر وسقط لعقبه ومنعه من الخروج
ولذا تأخر في الولادة فاصل رجوع الامر ما ترى انما هو في هذه الصورة كما عرفت
ثم ان ما يحبى به لا بد ان يكون مما يصح اختصاصه لشخص به فاختصاص
بالسيف الواحد والمصحف والكتاب الخطي النادر الوجود وامثال ذلك له معنى
واما اذا تعدد السيف او الراحلة او الخاتم وكان كل منها في غاية الكثرة
وكان نسبة الجميع اليه على السواء فلا يحبى بشيء من ذلك وان كان غير العزة لا

باستعمالها فان مجرد المنع لا يوجب الاختصاص فاذا كان له ثلث كتب
ولكن امثال ذلك الكتب يتبذل ولا يتخذ الناس فلا يبعد الاختصاص في موضوع
عند الجميع وان كان يمنع الغير من استعمال ذلك الكتب الفا لظهور ان يكون
ما يحبى به من قبيل لوازم الثوب والخاتم فاذا كان له ثانية خاتم ظهر بانه دراهم
فلا يتحقق الاختصاص في ذلك السيف والمصحف والراحلة نعم مجرد
التعدد لا يمنع من تحقق الاختصاص فقد يكون له سيفان يستعمل كلا منهما
في وقت خاص او مصحفان احدهما للحفظ والآخر للقراءة او خواتم يكون في
اصبعه دائما ولو مع التعاقب وبالجملة ما يحبى به لا بد ان يكون نسبة الى الشخص
نسبة ثياب جلده اليه في شدة الارتباط ولذا لا يتحقق الاختصاص مع غاية
الكثرة بالعزوة وقد اعتبروا في اختصاصه بالحباء ان يترك الميت مالا
غير ذلك والا لم يحص الاكثر شيئا للاصل والانصراف والاطلاق الاولاد الا ذلك الذي
هو الغالب ودفي خبر سماعة قال سألته عن الرجل يموت ماله من متاع البيت قال
السيف والسلاح والرحل وثياب جلده فانه دليل على ان ذلك الميت من متاع
بلغته فلا بد ان يكون له متاع وراء ذلك يختص الميت من ثلث التركة اما الا حمل
فلا يحبى له فان المستفاد من الشرع فرضه حبا بانه الاكبر بعنايته تخصيصه ما
اختص به فكان الرجل لم يخرج عن الاسباب عما هو عليه قبل الموت ولا يتفاوت
ذلك بوجود مال له وعدمه ويكون ما ذكر هو الغالب لا يوجب انصراف
الحكم اليه واختصاصه به بعد تعلق حقيقة الحكم واما خبر سماعة فهو ناظر
الى الصورة الغالبة ولا يدل ذلك على المنع مع ان متاع البيت في سؤال
الراوي وليس في كلام الامام ع وقد اعتبر جماعة في ثبوت الحبوة خلو
الميت من دين مستوعب للتركة فابطلوا الحبوة مع وجوده وفيه ان البطلان
لا وجه له فان للولد الاكبر ان يعطي ما قابل الدين ويفك اعيان الحبوة ويختص
بها وليس ذلك لسائر الورثة ولو بطل لجاز ذلك لكل منهم ولا يرتاب في اختصاص

الاكبر

الاكبر بها مع الابراء او التبرع ومن المعلوم ان نقل الاعيان ليست ملكا
للديان وانما تعلق حقهم بها كتعلق الزكاة والخمس بالعين وتعلق
حق ولي الجناية عليه بالعبد الجاني وهذا النحو من التعلق لا ينافي
تعلقها مع ملك مالكها لكلها فلا يحجب ولو الاكبران يختص بها اذا فكها باداء
قيمتها وليس ذلك لسائر الورثة فالحبوة كالتركة مع الدين المستغرق فان ذلك
انما هو عند خلو المحل من المانع والمحل مشغول بحق الغير والاية انما تدل على ذلك
فانه تقدم الدين والوصية على الارث في قوله من بعد وصية يوصى بها او دين
فلو الحبوة انما هي حق خاص فيقدم عليه الدين المستغرق واما الوصية فلو كانت
من ثلث اصل المال الذي ترك الميت فلا بد ان يلاحظ ما عدا الحبوة فان امكن
منه بان وفى بما اوصى به فلا اشكال في نفوذ الوصية به والا بان لان ما عدا الحبوة
بعد اخراج ما اوصى به او مع ملاحظة الحبوة فلا تنفذ الوصية في مال الميت انما هو
الثلث لا لمجموع ما ترك وان كان ثلث الحبوة وما عداها بعد اخراج الوصية فان الحبوة
وان كانت مما تركه الميت لكن خروجها من مال الميت وقد عين محلة فلا معنى لاخراج
الثلث منه فان راجع الى الميت انما هو ثلث المال الذي لم يتعين له محل فاذا
لم يف بثلث ذلك المال للوصية بطلت كالوصي والمخبر بما ذكرنا بالحبوة
فلا يخرج الوصية منها وان كان ثلثها وافيا بها ولا ينافي ما ذكرناه تقدم الوصية
على الارث فان نفوذ الوصية انما هو بعد خروج الثلث ومعنى التقديم انه مع وجودها
لا ارث ومورد الفرع الوارث والموصى له يرد النقص على الوارث واما الكفن
والدين الغير المستغرق فانها يخرجان من اصل المال وان كان ما عدا الحبوة
وافيا بها فيوزع الدين والكفن على الحبوة وما عداها فانه لا وجه لاخراج القدر
لتخصيص سائر الورثة بالنقص لاشتراك الفرع مع سائر الورثة باخراجها ثم اعلم
الحبوة وتعيين محل الحبوة لا يوجب اخراجها مما عداها فان هذا التعيين
انما هو عند عدم اشتغال المحل بحق الغير وحق الديان انما تعلق بالتركة

ولا وجه لاختصاصها بمورد وبالجملة للجد والجدة مع الابوين لكنه يستحب
للاب والام ان يطعما ابويهما سدس التركة فان اجتمع الجد والجدة من قبل الاب
او الام كان السدس بينهما بالسوية وان اختص بالسدس واحد
ففي هذا الحكم زيادة تفصيل الطعم على السدس بمعنى ان السدس لا في الوجوب
ومن زوج وجدة للام فان للام الثلث فيطعم السدس لاجداد كما في الابوين
واخوة وجد او جدة لاب فان ما على السدس للاب فيطعم السدس لابيه او امه
ويدل على اصل الحكم اعني استحباب الاطعام احبار كثيرة منها ما عن
قال اخبرني بعض اصحابنا عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع ان رسول الله
اطعم الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية
وعن زرارة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان نبي الله اطعم الجدة السدس
وعن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع في حديث قال ان الله فرض الفرائض فلم
يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله له ذلك وعن
زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله ص اطعم الجدة السدس ولم يفرض
الله لها شيئا الى غير ذلك من الاخبار فان هذه كما ترى لا دلالة فيها على
وجوب الطعمة وان كان محتملا كما يظهر ذلك بملاحظة بعض الاخبار الاخر
كخبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال دخلت على ابي عبد الله ع وعنده ابان
بن تغلب فقلت اصلحك الله ان ابنتي هلكت وامي حية فقال ابان
لا ليس لامك شيء فقال ابو عبد الله ع سبحان الله اعطها السدس
القسم بن الوليد عن ابي عبد الله ع في حديث قال حرم الله الخمر بعينها
وحرم رسول الله ص كل مسكر فاجاز الله ذلك له وفرض الفرائض فلم
يذكر الجد فجعل له رسول الله ص سهما فاجاز الله له ذلك فانه يستفاد
من هذه الاخبار رائحة الوجوب كما لا يخفى على المتأمل ~~وانما اشار ان الزيادة~~
~~على النصف عند ان السدس فيحمل عليه~~ ما عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله

الميت من غير فرق بين اعيان الحبوة وغيرها فتخصيص غيرها بالاخراج
ترجيح من غير مرجح ولا يقاس ذلك بالوصية فانها تنفذ بالنسبة الى الثلث
فثلث ما ترك الميت هو ما يرجع الى الميت يتصرف به وذلك ما عدا الحبوة فان
جميعها قد تعين لمحل خاص فليس له التصرف فيه لوجه مسئلة لا يرث الجد
والجدة لاب كان او لام مع الابوين للاخبار الدالة على جعل الاجداد والاخوة في طبقة
واحدة ومشاركتهم مع الاخوة وتنزيل الجد منزلة الاخ والجدة منزلة الاخت
فاخرجية الاخوة عن مرتبة الاباء والاولاد تستلزم ذلك في الاجداد ولو كان الجد
والجدة في طبقة الابوين لتقدم الابوان على الجد والجدة للقاعدة المقررة ان الاقرب يحجب
الابعد مضافا الى النصوص في خصوص المسئلة على انه لا شيء للجد والاخ مع الاب كما عن الحسن
بن صالح قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة ملكت لم يدخل بها زوجها ماتت وتركت
اباها واخوتها لامها واخاها وجدها ابا امها وزوجها قال يعطى الزوج النصف
وتعطى الام الباقي ولا يعطى الجد شيئا لان ابنته حجبته ولا يعطى الاخوة شيئا وغير ذلك
من الاخبار وهذه المسئلة من ضروريات الفقه ولا خلاف فيها ولكن في المحكي عن
عبارة ابن الجنيد انه اذا حضر جميع الابوين او احدهما مع الجد والجدة مع الولد للميت
لكن لا يستوعب بالسهم الا للوالدين جميع المال كانت للوالدين وقد كان ما يبقى بعد
حق الابوين والابنة ميراثا لمن حضر من الاجداد الجدات لمشاركتهم اهل الابوين في
التسمية الى ان قال وابا الميراث الذي عليه لهم وقد يقال بفساد ذلك وحمل
المشاركة في التسمية لا يوجب شركة في الحكم بعد تأخر الطبقة والاجداد وتناقض
مانا عبارة الاخرى من انه ان كان ما يأخذه ولد الميت او الاب امما زاد من الملك
بالتسمية ما يتجاوز السدس كان السدس للجد طعمة من سهم ولده الذي يتقرب
الى الميت به لا من اصل المال فان ذلك صريح في استحباب اطعام السدس مع زيادة
السهم عنه طعمة فيقتضي التوريث للجد مطلقا مع الابوين لا يجمع مع هذا الحكم وان كان التوريث
في صورة خاصة كما هو المفروض في عبارته الاولى لشذوذه وفساده فانه اذا صح ان سهمها مع الابوين
ولا وجه

سه وقد روى عن الكليني ايضاً

في الابوين وجدة لأم قال للام السدس وللجدة السدس وما بقي وهو الثلثان للاب

~~فالزايد هنا هو السدس [illegible] الاخبار [illegible] استحباب~~

اعطاء السدس انما هو عند الزيادة بمقدار السدس ولا دليل على استحبابه عند

مطلق الزيادة بل الدليل على خلافه حيث انه ~~[illegible]~~ الكليني انه قال اخبرني

بعض اصحابنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد السدس مع الاب ولم يطعمه مع الولد

~~بيانه انه مع الابوين [illegible] للابوين [illegible] مع [illegible]~~

~~يطعم السدس مع مطلق الزيادة~~ نعم يستفاد من الاخبار ان كان الاستحباب

عند الزيادة بمقدار السدس واذا كان الزائد اقل من السدس يستحب الطعمة بالزائد

ايضا حيث انه علم من الاخبار استحباب طعمة الزائد مع النصيب لان الحكم مفروض على عطاء

السدس واما كون السدس سدس اصل التركة كما صرح به اسحق بن عمار كما

وما نسب الى ابن الجنيد من ان المراد سدس نصيب المطعم فيرد بما رويناه من ان ذلك

عبارة عن المنقول [illegible] وليست بوجه كذلك فانما تدل على ان الطعام السدس انما هو

من سهم الولد لا من اصل التركة بان يكون الجد ايضا احد الورثة الطبقة الثانية

ميراث الاخوة والاجداد الاخ للاب والام او للاب اذا انفرد عن اهل طبقته

يرث المال كله قال الله جل ذكره وهو يرثها ان لم يكن لها ولد واولوا الارحام

بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وان تعدد الاخ مطلقا كان المال بينهم بالسوية

لاتحاد السبب وعدم الخصوصية وان اجتمع الذكر مع الانثى فالمال بينهم للذكر

مثل حظ الانثيين لقوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ

الانثيين ولو كان المنفرد اختا لهما او للاب كان لها النصف بالفرض

والباقي يرد عليها لقوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان

امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لاب وام او اختا لاب فلها نصف

ما ترك نعم لا يرث اخ ولا اخت من اب مع الاخوة للاب والام او الاخوات

للاب والام لقوة السبب في المتقرب بالاب والام لاجتماع السببين فيه

فيكون

مرموز للاصل حقيقة والحمل للان الحكم تعلق بالسدس لا غير ثم عدم لزوم التقديم مع ذلك

١٢ على السدس

ثم يعني ان هذا التكليف لا يثبت الا لوله نح

فيكون اقرب من كلالة الاب وفي الخبر اخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك

لابيك وابن اخيك لابيك وامك اولى بك من ابن اخيك لابيك وفي

النبوي ان اعيان بني الام احق بالميراث من بني العلات ولو كان المنفرد اخا او اختا

لام كان له السدس بالفرض والباقي يرد عليه ولو تعدد ولد الام ذكرا كان او انثى

او ذكرا وانثى كان لهم الثلث بالفرض ويقتسمونه بالسوية كما سيجيء والباقي

يرد عليهم ولو اجتمع الاخوة للاب والام او للاب مع الاخوة للام كان للواحد

من ولد الام السدس وللمتعدد الثلث واما الثلثان او الخمسة اسداس فللمتقرب

بالاب والام ذكرا كان او انثى نعم اذا كان انثى كان لها النصف فرضا والباقي

ردا وان كانت اثنتين فصاعدا فلهما الثلثان بالفرض والسدس الباقي

لعدم اتحاد المتقرب بالام يرد عليهما خاصة كما سيجيء بيانه هذا ارث الاخوة

واما الاجداد فاسهم ارث الاخوة يرثون حيث يرث الاخوة ويسقطون حيث

يسقط فالجد والجدة للاب او الام بمنزلة الاخ والاخت من الابوين او الام

فان انفرد كل منهما لاب كان او ام فالمال كله له فان اجتمع الجد او الجدة للاب مع

الجد والجدة للام فللجد او الجدة من الام السدس فانه نصيب الواحد من كلالة

الام والباقي للمتقرب بالاب كما هو الحال في كلالة الاب هذا مع الاتحاد واما

مع التعدد فللجدين من الام الثلث بينهم بالسوية والباقي للجد والجدة من الاب

للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مقتضى تنزيل الجد والجدة بمنزلة الاخ و

الاخت فلو اجتمع الجد والجدة للاب مع الاخوة للاب والام او للاب خاصة

كانا كاحد من الاخوة فالمال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولو اجتمعا مع

الاخوة للام كان الثلث بينهم بالسوية والباقي للجدين للاب ولو اجتمع الجدان

للام مع الاخوة للام فهما كاحدهم فالمال بينهم بالسوية فتحصل مما ذكرنا ان

الجد والجدة بمنزلة الاخ والاخت سواء اجتمعا معهما او انفردا

والاخبار في ذلك متواترة وقد روي عن ابي الربيع عن ابي عبد الله عليه السلام في

الجد مع اخوة لام قال ان في كتاب علي عليه السلام ان الاخوة من الام يرثون مع

الجد الثلث والمراد الجد للام وعنه عليه السلام ايضا قال كان علي عليه السلام يورث

الاخ من الاب مع الجد منزلته وعن اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام

يقول الجد يقاسم الاخوة ولو كانوا مائة الف وعن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام

عن رجل مات وترك اخاه لابيه وامه قال المال بينهم اخوين كانوا او مائة كان الجد

معهم كواحد منهم للجد مثل نصيب واحد من الاخوة وعن ابي بصير قال سمعت

ابا عبد الله عليه السلام يقول في ستة اخوة وجد للجد السبع وفي رواية ان رسول الله

صلى الله عليه وآله املى على علي امير المؤمنين عليه السلام في صحيفة الفرائض ان الجد اخ مع الاخوة

يرث حيث ترث الاخوة ويسقط حيث يسقطون وكل جدة اخت مع الاخوات ترث

حيث يرثن وتسقط حيث يسقطن وقال الفضل بن شاذان اعلم ان الجد بمنزلة

الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط ثم ذكر ان من الدليل على ذلك

ما روي عن ابن عباس انه قال كتب الي علي بن ابي طالب عليه السلام في ستة اخوة

وجد ان اجعله كاحدهم وامح كتابي وامر بمحو الكتاب كي لا تظهر مخالفته لمن تقدمه

والغرض الاصلي من هذه الاخبار انما هو بيان ان الجد والجدة ابدا بمنزلة الاخ

والاخت من غير فرق بين الانفراد والاجتماع وهذه الاخبار الواردة في

صورة الاجتماع من فروع ذلك الاصل فقد بينوا الاصل في الجد والجدة

في ضمن الفروع ولا يمكن ان يكون هذه الاخبار الكثيرة في خصوص صورة

الاجتماع مع الاخوة وترك حال الانفراد بالكلية مع ان الامر في الجد والجدة

في غاية الصعوبة وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اراد ان

يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد وروى ابن سيرين عن ابي عبيدة قال حفظت

عن بعض الصحابة في الجد مائة قضية يخالف بعضها بعضا فمع ذلك كيف

يمكن ان لا يتعرضوا لاحكام الجد الا في بعض الصور ويدل على ما ذكرنا

الخبر عن زرارة قال اقرأني ابو جعفر عليه السلام صحيفة الفرائض فرأيت فيها لا ينقص

الجد

الجد من السدس شيئا ورأيت سهم الجد فيها مثبتا فان المراد الجد للام لانه

هو الذي لا ينقص من السدس اذا انفرد لانه بمنزلة الاخ للام والا

فلا حد لنصيبه عند اجتماعه مع الاخوة فانه قد يكون للميت مائة اخ فيكون

الجد كاحدهم مع ان السهم المثبت في الخبر الصحيفة انما هو فرائض الجد ولا

فرض له الا ان يكون اخا للام فان الجد للام اذا انفرد فله السدس واذا اجتمع

مع الجدة فلهما الثلث وبالجملة ان حال الجد والجدة لاب كان او ام حال الاخ

والاخت فما فرض للاخ والاخت فقد فرض للجد والجدة نعم الاصل في ذلك

الاخوة ولذا اتى فرائضهم في القرآن وفوض الله تعالى فرائض الاجداد الى

النبي صلى الله عليه وآله فالحقهم النبي صلى الله عليه وآله بالاخوة كما عرفت وهذا الذي ذكرناه مذهب فقهاء

جماعة من

الامامية لظهور الاخبار المذكورة في التفريع وان الجد والجدة بمنزلة الاخ

والاخت في حد انفسهما ولذا كان مع الاجتماع ايضا مثل الاخوة فانه لو كان

لخصوصية الاجتماع لاوضح من الجمع في التفريع رواية الفضلاء زرارة وبكير

ومحمد والفضل وبريد عن احدهما عليهما السلام ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد

من الاخوة ما بلغوا الحديث فان قوله يصير له تصريح في ان الجد في حد نفسه اخ

فاذا اجتمع مع الاخوة صار مثل واحد منهم والمشهور ان للجد والجدة للاب الثلثان

بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وللجد والجدة للام الثلث بينهم بالسوية هذا اذا

انفرد عن الاخوة واجتمع بعضهم مع بعض وان كان المتقرب بالام انثى واما

والمتقرب بالاب ذكرا واحدا واذا اجتمعوا مع الاخوة فالمتقرب بالاب واحد من كلالة الاب

والثلثان بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والمتقرب بالام واحد من كلالة الام فالثلث

بينهم بالسوية ومستندهم في ذلك عموم حديث المنزلة الذي في كتاب علي عليه السلام وهو

ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون هنا وارث اقرب الى الميت

فيحجبه وخبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا ترك جده من قبل ابيه وجد ابيه

وجدته من قبل امه وجدة امه كان للجدة من قبل الام الثلث وسقط جدة الام

والباقي للجد من قبل الاب ويسقط معه الاب القول الاحسن لمنزلة فلا دلالة فيه مع
ان التوليد هو المتقرب بالاب الثلثان ولو كان انثى واحدة والمتقرب بالام الثلث
ولو كان ذكرا واحدا كما يقتضيه ذلك كون المتقرب بالاب بمنزلة كلالة الاب والمتقرب
بالام بمنزلة كلالة الام وانما يتم ذلك مع ان الجد والجدة للاب او الام بمنزلة الاب
والام فالثلثان للمتقرب بالاب والثلث للمتقرب بالام كما في كلالة الاب والام
فانما يقتضي منزلة الاب والام فالثلثان لكلالة الاب والثلث لكلالة الام ولا ينافي
ذلك جعل النصف فرضا لانه تفضلا احدة للاب والثلثين للذكرين والاثنين فان تعين
الثلثين لكلالة الابوين انه اذا لم يكن وارث اخر غير كلالة الام فالثلثان لكلالة الاب
ولو بالفرض او بالفرض والقرابة او بالقرابة فقط كما ان الثلث للذكر او جمع مع
الانثى فالفرض انه لا فرق لكلالة الام في غير الثلث وان كان ذلك الفرض في صورة
التعدد ومع الاتحاد لها السدس فلا كان للام فرضان في حالين فكذا كلالتها وذلك
ايضا لا ينافي تنزيل كلالة الام منزلة الام فالدليل الدال على تنزيل الاجداد منزلة
الكلالات لا ينافي ما يدل على تنزيلهم منزلة الاب والام غايته الامران فيهم تنزيلين
منزلة الاب والام فكان حكمهم حكمهما من الثلثين والثلث ونزلوا منزلة الكلالة في
كيفية الحكم فمن هنا ظهر ان الكلالات ليست فاريه من عدوه صرحت المنزلة كما
[…] وان الحديث الشريف لا ينافي كون الاجداد بمنزلة الاخوة والاخوات
واما خبر محمد بن مسلم فلا يقاوم الاخبار الظاهرة في التفريع وان كان نصا مع احتمال
وقوع الغلط والاشتباه […] مع الاعراض عنه فلا معارض القطعي
قائم مع […] حيث ان الاثر المترتب مع الاجتماع احراز حجب الحرمان كما
اذا اجتمع الاخوة مثلا مع الاولاد والاشتراك في التركة اما مع الحجب عن النصيب
الاعلى كما في الاولاد والاولاد او مع تفضيل الذكر مع الانثى او بالمساواة كما في
الذكرين والانثيين او في اخذ الباقي بعد اختصاص صاحب الفرض فرضه كما في الاب
مع الابوين ومن المعلوم عندهم ان الاجداد لا فرض لهم حال الانفراد وقد علم ان
الضابط

الضابط في اجتماع ذوي الفرض مع من لا فرض له ان يأخذ ذو الفرض فرضه ويأخذ
الاخر الباقي ففي هذا الميزان اذا اجتمع الجد او الجدة للاب او الام مع الاخت للاب او الام
لابد ان يأخذ الجد او الجدة الباقي بعد الفرض اي النصف او السدس فلا ينفع الا عطاء
الثلثين للجد او الجدة مع الاخت للاب لا خلافا او بالتسوية ولا الاعطاء الثلث مع الام
من كلالة الام ولا يمكن تنزيلهما منزلة الكلالة حال الاجتماع كما يرتب عليهما حكمها في هذا
الحال فان تنزيل الشيء منزلة الشيء جهة متعلقة بذات الشيء فالشيء في حد ذاته
يكون منزلته منزلة الشيء الاخر اما بالذات او بالجعل وليس ذلك جهة طارية
له في حال من احواله فلا دخل لحال الشيء في ثبوت جهة له […] اما منزلته
في الشرع منزلة الاخ فلا يتفاوت بالانفراد والاجتماع معه واما ليس بتلك المنزلة
فلا يكون بمنزلته حال الاجتماع فلا صلوح للاجتماع لان يوجب تنزيل الجد
منزلة الاخ وليس الاجتماع الا كالزمان فلا مدخل للتنزيل في زمان خاص كل
لا يغير حالا فحق فيتبين ان منزلة الاجداد في الشرع منزلة الاخوة اما
[…] فتأمل واغتنم ذلك ثم انه اذا دخل الزوج او الزوجة على الاخوة
والاجداد ياخذ كل منهما نصيبه الاعلى من النصف والربع لعدم دخول النقصان
عليهما في حال من حاليهما وكذا كلالة الام تأخذ […] لها من الثلث او السدس
لعدم نقصانها […] عن مقدرها والباقي لكلالة الاب والام او الاب والاجداد
من التركة كما في اخت لاب مثلا وواحد من كلالة الام فكلالة الاب ولا يعطي
كلالة الام شيئا مما عدا السدس والثلث فالاخوة والاخوات من الام لا يزادون
عن الثلث ولا ينقصون من السدس وقد ادعى الكليني الاجماع على ذلك ويدل
على ذلك الكتاب والسنة اما السنة فقد قال الصادق ع في خبر بكير قوله تعالى وان
[…] وله اخت يعني بذلك الاخت للاب والام او الاب فهم الذين
يزادون وينقصون وكذا اولادهم الذين يزادون وينقصون فقد […]
الزيادة والنقصان في كلالة الاب وعن ابي جعفر ع ان الاخت للاب والام

اخت لام قال لان الاخت للام السدس والباقي لان الاخت للاب والام في
[…] اخوتك لابيك […] من اخيك لامك فان […] للام […] مع […]
للاب فليس المراد […] في المراسيل المراد ان كلالة الاب يرد عليها ان كانت
انثى وعليها يقع ان كانت ذكرا وفي صحيحة عن ابي عمر العبدي عن علي ع
ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس وعن بكير
في مسألة القاء العول قال اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين
لهم الزيادة من الولد والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون
مما سمي لهم شيئا والمقصود بيان الملازمة بين عدم الزيادة وعدم النقصان لمن لا زيادة
له لا نقص له كالزوجين والاخوة من الام وليس الغرض ان من له الزيادة فعليه النقصان
لانتقاضه بالاب والام فانه يرد عليهما ولا ينقصان من السدس كما انه ليس المقصود
ورود النقص على من اختص بالزيادة لدخول النقص على البنت والبنات مع عدم اختصاصهن
بالزيادة فالحصر المنفي في الملازمة المذكورة اعني من لا زيادة له لا نقص له فالملازمة من
طرف عدم الزيادة […] الدالة على اختصاص الاخوة من الاب بالزيادة
النقصان واما الكتاب فقوله عز من قائل وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله
اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث
قال الصادق ع انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام وعن بكير بن اعين قال
قلت لابي عبد الله ع امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال
للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث […]
الذكر والانثى فيه سواء وبقي سهم للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل
حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة
من الام من ثلثهم لان الله عز وجل يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث وان
كانت واحدة فلها السدس فعدا استدلال الامام ع بعدم نقص الاخوة من الام من الثلث
بقوله تعالى فهم شركاء في الثلث واما قوله لان السهام لا تعول […] الروايات حيث
ان

ان المسألة ليست مسألة العول […] فرض الاخوات من الاب منقولة عن الاخوة له
فكان ذلك التعليل […] رواية فاشتبه الراوي وذكر في هذه المسألة واما […] الاستدلال
[…] منها ان التعبير بعدم […] لانه قد يكون النظر الى جانب الاقل فيكون الغرض
عدم النقصان من الحد المذكور وان زيد عليه كالتعبير بالسدس في الابوين وقد يكون النظر
الى جانب الزيادة فيتعلق الغرض بعدم الزيادة فقط ومنه ما وقع في باب المواريث لثبوت
الملازمة بين عدم الزيادة وعدم النقصان […] يتعلق الغرض بعدم الزيادة والنقصان
معا كما في الزوجين ومن هذا القبيل الاخوة من الام […] التعبير الا التعبير الحقيقي
[…] لتعلق الغرض بعدم الزيادة والنقصان معا ومنها انه قد جعل للاخت من الاب
النصف فاذا كان المتقرب بالاب فوق الواحد واختلف بالذكورة والانوثة فرفع
اليد عن الحد وقال وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فجعلهم […]
ما يعرض الزيادة والنقصان واما المتقرب بالام اذا كان فوق الواحد فجعل لهم الثلث
ذكورا او اناثا او ذكرانا واناثا او اختلفوا والحاصل ان الاخوة للام اذا كانوا فوق الواحد
فلهم الثلث وان بلغوا ما بلغوا واختلفوا بالذكورة والانوثة يعني ان حظهم من التركة
الثلث فلا ينقصون من ذلك ولا يزادون عليه وان كثروا واختلفوا بالذكورة والانوثة
فليس لهم الا ذلك بخلاف الاخوة من الاب فانهم اذا اختلفوا بالذكورة والانوثة فلا فرض
لهم وانما لهم ما بقي للذكر مثل حظ الانثيين ومنها انه يستفاد من مقابلة الاخوة للام مع
الاخوة للاب حيث انه فرض للاخت للام على كل تقدير بخلاف الاخوة للاب كما لا يخفى
ومنها انه لم يكتف بمجرد بيان الحكم وغير الاسلوب والترتيب لذلك في القران في مقام
جعل الحق لاهل الفرائض كقوله تعالى فلكل واحد منهما السدس وقوله فلها النصف ما ترك
وامثال ذلك ولم يعرض لجعل الحق صريحا فيقول فان كانوا اكثر من ذلك فلهم الثلث
وانما افاد ذلك بالتبع حيث بين حكم الحق واستفيد جعل الحق من ذلك تبعا مع ان
المقام مقام جعل الحق اصالة والسر في ذلك انه لو فرض هنا لجعل الحق […]
المولد […] حالة منتظرة لبيان الحكم وان حكمهم التسوية او الاختلاف فلم يعلم […]

من القرآن فلا اكتفى ببيان الحكم اراد ان يلحق ما يتلقى اليه من كلالة الام وان كان
ارحم ان الثلث بينهم وانهم سواء في ذلك يعني انه ليس لهم الا انهم سواء في
الثلث ولا يختلفون بالذكورة والانوثة بل الذكر والانثى فيه سواء فلا يتعدون عن الثلث
ولا ينقصون عنه وبالجملة ان غاية ما يتفق لهم انما هو التساوي في الثلث فلا زيادة لهم ولا
نقصان عليهم ثم انه تعالى لم يذكر لفظ التسوية وانما ذكر ملزومها اعني الشركة فان مقتضى طبعها
التسوية لانه اذا كان المال بين الشخصين ولا مرجح لاحدهما على الاخر فيكون المال بينهما
بالسوية لا محالة وهذا هو المطابق لقاعدة العدل فالتسوية لازمة لطبع الشركة والوجه فيه
افادة الحكم المذكور هو الحجة العقلية لا انه تعرف من الشرع ومنها انه تعالى
في مقام جعل الحق وحكم الكيفية ببيان حكم بديهي عقلا وهو اشتراكهم في الحق المجعول
فانه اذا كان لهم الثلث فاشتراكهم فيه بديهي يعني انه لا شيء لهم الا هذا الحكم البديهي
والشركة في معناها الاصح وقد عرفت ان التسوية مقتضى طبع الشركة وهذا نظير ما لو سئل
عن مخارج الخمس مثلا فيقال ان السهم اذا قسم دخل في ملكه يعني انه ليس له حصة
معينة فلان يتعرض بما يثبت في الملك بل يقال المراد انه لا حكم لهم من الزيادة والنقصان
وغير ذلك الا انهم شركاء في الثلث وقد تبين مما تقدم امور منها ان الجدة وان علت
الاصحة او لا ترجح لان الاقربية انما تراعى في الصنف الواحد وهما صنفان كما عرفت
ولذا يرث الجد مع ولد الاخ ومنها انك قد عرفت ان الدرجة السابقة تحجب
الدرجة اللاحقة فاللاحقة انما ترث مع فقد الدرجة السابقة فالاجداد في المرتبة الاولى
اربعة وهم اجداد الميت من ابيه وامه وفي المرتبة الثانية ثمانية وهم اجداد الاب
واجداد الام وفي الثالثة ستة عشر وهم اجداد الجد واجداد الجدة فاذا عدم الاجداد
في المرتبة الاولى ورث اهل المرتبة الثانية وقد تعارف بينهم بيان ملاحظة
المرتبة اعني الاجداد الثمانية فنقول انه ترك جد ابيه وجدته لابيه وجده وجدته
لام ابيه وترك مثلهم للام لابيها وامها يقسم المال بينهم اثلاثا فالثلث منه للاجداد الاربعة من قبل الام
اربعا والثلثان لاجداد الاب للذكر مثل حظ الانثيين كما عرفت من ترتيب
الاجداد

الاجداد بمنزلة الكلالة واجداد الام لما كان تقربهم الى الميت بالام كانوا بمنزلة
كلالة الام وكان الثلث بينهم بالسوية كما ان تقرب اجداد الاب الى الميت بالاب
فهم بمنزلة كلالة الاب والثلثان بينهم للذكر مثل حظ الانثيين فاصل الفريضة
في ثلاثة وهي تنكسر على الفريقين فتضرب اعداد العددين وهما اربعة وتسعة في الاصل ثلاثة
ثم تضرب المجتمع منها في اصل الفريضة فيكون ستة وثلاثين ثلثه وهو اثنا عشر لاجداد
الام لكل ثلاثة وثلثاه اربعة وعشرون فثلثه وهو ثمانية لجدي الاب لامه وثلثاه لجده وجدته
لابيه وامه وهذا على ما تقدم لا ريب فيه ومذهب الشيخ وجماعة ان الثلث
بين اجداد الام ارباعا والثلثان لاجداد الاب ولكن يقسمان بينهم
اثلاثا فثلثا ذلك لجده وجدته لابيه للذكر مثل حظ الانثيين والثلث الاخر
لجده وجدته لامه اثلاثا ايضا للذكر مثل حظ الانثيين وقد ظهر وجه ذلك بان
المناط انما هو التقرب الى الميت وهو اما بالاب او الام ولا ينفي رعاية التقرب
الى اب الميت مع ان مقتضى ما ذهبوا اليه من ان الجد والجدة اذا انفرد اعني
يرث معهما كان الجد والجدة للاب بمنزلة الاخ وكان الثلثان له ولو مع الزوجة والا
والجد والجدة للام بمنزلة الام وكان له الثلث ولو كان واحدا ان يحكموا هنا ايضا
بكون الثلث لاجداد الام بالسوية والثلثان لاجداد الاب للذكر مثل حظ
الانثيين وما ادري ما دعاهم الى هذا الاضطراب مع عدم نص في المقام
يوهم ذلك وبالجملة ان في المقام اقوالا مختلفة وكلها اجتهادات لا مدرك لها
ومن هنا ظهر ايضا ان اولاد الاخوة لا ترث مع الاخوة فلا يرث ابن الاخ مثلا
ولو كان للابوين مع الاخ ولو كان للام فان الاقرب في كل صنف يمنع الابعد
والاخ ولو كان للام اقرب بطنين من ابن الاخ ولو كان للابوين والاخوة للاب
او الام صنف واحد فان اهل المرتبة الثانية انما هم من يتقرب الى الميت
بمن يجتمع الميت معه في الصلب والرحم اعني احدهما او كليهما وهم
الاخوة ومن المعلوم ان الاقربية في الصنف الواحد يتقدم على الاضعف في الباب

٣ فمع اتحاد الصنف لا يمكن ان يرث ابن الاخ مع الاخ فحم

الصنف ولذا لا يرث الاخ للاب مع الاخ للاب والام ومع هذا ينبغي ان لا يرث
الاخ للام مع الاخ للاب والام بل مع الاخ للاب فان التقرب بالاب اقوى من
التقرب بالام مع انه لا ريب في ارث كلالة الام مع كلالة الاب وهذا الذي دعى
الفضل فيما نسب اليه الى الالتزام بان كلالة الاب وكلالة الام صنفان وصرح بان
الولد كل منهما يرث مع الاخر وفي الكافي وان ترك اخا لام وابن اخ لاب
وام فللاخ من الام السدس وما بقي فلابن الاخ للاب والام لانه يلحق بمقام
ابيه وذكر الفضل قبل ذلك انه ان ترك اخا لاب وابن اخ لاب وام فالمال
كله للاخ للاب لانه اقرب ببطن وقرابتهما من جهة واحدة ولا يشبه هذا اخا
وابن اخ لاب لان قرابتهما من جهتين فيأخذ كل واحد منهما من جهة قرابته
اقول لا ينبغي التامل في ان الاخوة صنف واحد فان معنى انهم من المجتمع في الاب
وهو جهة واحدة ولا ريب في ذلك وانما المهم دفع الاشكال عن المقام حيث ان
مقتضى اتحاد الصنف تقدم الاقوى وقد تخلف ذلك في هذا المقام فنقول
ان الاب والام في المرتبة الاولى صنف واحد قطعا ولم يشكل احد في كونهما
صنفا واحدا فان مقابل الاب والام في تلك المرتبة انما هو من تقرب به اعني الولد
وكل من الاب والام يتقرب بها الى الولد فلا ريب في كونهما صنفا واحدا مع ان
نسبة الاب الى الابن اقوى من نسبة الام اليه في مرحلة التكوين لا لاجل الذكورة
فالسر في ذلك انهما وان كانا صنفا واحدا لكنهما طرفان مختلفان في النسبة واصل
انحاء الولادة من حيث ان الانتساب الى الاب غير الانتساب الى الام فالاب
والام لكونهما طرفين مختلفين يتفاوتان من الاقوى وان كان الاب اقوى
في جهة النسبة وكذا الاخوة فيمن يتقرب بهما فان المتقرب بهما اعني الاخوة
وان كان صنفا واحدا ومقتضاه تقدم الاقوى لكن جهة القرابة فيهم
مختلفة حيث ان التقرب بالاب غير التقرب بالام فلذا يرث الاخ للام مع الاخ
للابوين لاختلاف جهة القرابة ولا يرث الاخ للاب مع الاخ لهما لاتحاد جهة القرابة
كما انه

كما نبه عليه الفضل قده وبالجملة ان الاب وان كان اقوى في الانتساب ومقتضاه
حجب الام به لكن لما كان كل منهما طرفا للنسبة مغايرا للاخر ورثا من الولد
وتلك الجهة ممتدة الى من يتقرب بهما وهذا هو السر في مقاسمة الكلالتين
عند الاجتماع فقد ظهر انه لا وجه لما انفرد به الفضل قده من توريث ابن الاخ او
او بنتهما للابوين او الاب مع الاخ للام فاغتنم ذلك واما الكلام في اولاد الاخوة
والاخوات فتوضيح الامر فيه ان الاعقاب مطلقا سواء كانوا اولاد الاولاد
والاخوات او الاعمام والاخوال يرثون نصيب من يتقربون به فلو كان للابن
بنت وللبنت ابن فللبنت الثلثان وللابن الثلث وكذا لو كان للاخ بنت وللاخت
ابن فلبنت الاخ الثلثان ولابن الاخت الثلث ومستند هذا ذلك ما في كتاب
من ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به لشموله جميع الاعقاب بالنسبة
الى اصولهم ومعنى التنزيل هو القيام مقامه وارث ما يرثه وبالجملة فاما كل فرع
هو نصيب اصله المتقرب به وهذا هو المشهور بينهم اقول انك قد عرفت انه لا معنى
للتنزيل في اولاد الاولاد فانهم وان نزلوا اولاد الرجل من صلبه فيه الاحوال اولا
مع الواسطة وبيس لا تخرجهم عن الولدية لصدق العرفي باق فيهم مع كل حال
وليس كل اولاد الاخوة كذلك فانهم لا يدركون مع التباعد الموجب لزوال
الصدق العرفي والحديث الشريف ناظر الى بيان حكم من لم يتعرض لبيان حكمه
في الكتاب الكريم وقد علم حكم الاولاد من الكتاب وان للبنت الواحدة النصف وما
فوق الواحدة الثلثين وان اجتمع الذكر والانثى فللذكر ضعف الانثى
فلا معنى للتنزيل اصلا في اولاد الاولاد لكونهم اولادا حقيقة وقد بين حكمهم بالكتاب
فاذا ترك الابن بنتا والبنت ابنا فلابن البنت الثلثان ولبنت الابن الثلث
لكونهما اولادا وقد جعل للذكر منهم ضعف الانثى عند الاجتماع واذا كان للرجل
ابنان وترك احدهما ابنا والاخر بنتا كان تقسيم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا
اظن احدا يلتزم بان المال بينهم بالسوية لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية

٣ ان المعروف بينهم ان

وكذا الولدان لابن وبنت وترك كل منهما ابنا او بنتا فلا يلتزم احد بان القسمة بين الابنين او البنتين بالاختلاف بل لا يخفى الاشكال في ان المال بينهم بالسوية مع انه قد عرفت تصريح السيد والشيخ معين الدين المصري وغيرهما بان اولاد الاولاد انما ينظر الى انفسهم لا الى من تقربوا به لكنهم اولاد حقيقة فيحصل انه لا مجال لتوهم شمول الحديث الشريف لاولاد الاولاد واما المعنى الثاني المراد من الحديث اعني قيام كل ذي رحم مقام الرحم الذي يجر به في ارث نصيب ذلك الرحم فبطلانه ظاهر لان هذا التنزيل وقيام المقام عبارة اخرى عن توريث من الميت عمن قام مقامه فلابد ان يفرض من يتقرب به حيا في حال موت المورث كي ينتقل تركته اليه ثم يفرض ميتا حتى يرث نصيبه من يقوم مقامه ومن المعلوم ان الاعقاب انما يرثون عن الميت لا عن ابائهم فانهم نصيب ابائهم سماه وراثتهم عنهم والا فلا معنى للاحظ نصيب ابائهم فلا مجال لتوهم هذا المعنى من الرواية قطعا هذا مع انهم استقلوا والطلبات الاعقاب
~~لهم حكم بالاستقلال واعادة لا توهم وهو جار فيهم بالتبع فالمفروض للاحق~~
~~الى احق وما جعل لها بالاصالة وللاولاد بالتبع فكان المفروض جعل اولاد للاحق~~
~~واعقابها مثل الثلثان للفرق الواحد واعقابهم وبالجملة انه لا ريب عندهم ان~~
~~حكم الاعقاب حكم الاصول فان كان للاصل حكم في الشريع~~ والحاصل انه لا اشكال
عند احد ان الاعقاب انما يرثون عن الميت وانه تنزيلهم منزلة الاباء انما هو
في الوراثة عن الميت فاذا انهم لو انزلنا منزلة ابائهم كان حكمهم حكم ابائهم فالحكم المجعول
لهم بالاصالة جار فيهم بالتبع لاجل التنزيل ومع هذا اذا ترك الاختان ثلاثة
اولاد واحد من واحدة واثنان من اخرى فالثلثان المفروضان للاختين ثابت
لاولادهما لكونهم اخوات تنزيلا واما القسمة فبالسوية ان كانوا ذكرانا او اناثا
وبالاختلاف ان كانوا مختلفين فان تنزيلهم منزلة الاختين انما هو في اخذ
الثلثين واما كيفية القسمة فهي تابعة للوجه لا بما انه انتقض تنزيلهم منزلة ابائهم
وتقتضي

ويقتضي جعل ذلك التنزيل في نصيب الاباء ان يكون لصنف الثلثين ويسمى الثلث
لواحد من اولاد الاختين والثلث الاخر للاخرين فانه نصيب جدهما وهذا ان
امن انتقال الاعقاب منزلة ابائهم وكونه في نصيب الاباء كما ترى ومعيار مثنا كونه
لا يمكن ارادتهما من كلام واحد فيقع كل حال لا طريق الا جعل التنزيل في نصيب
الاباء بالمعنى بهما الذي كان الرواية لا تصريح فيه اعني تبعية الاعقاب للاصول
في الاحكام المجعولة لهم فالفروع لا بد ان يؤخذ حكمهم من اصولهم اذ لم يكن
لهم حكم مخصوص واذ ثبت حكم عام للاصول والفروع مثل ان حظ الذكر ضعف
الانثى فلا معنى للتبعية في ومع هذا اذا تركت الاخت للاحق او اولاد الاخت النصف
المفروض لامهم تنزيلهم منزلتها وكيفية القسمة تابعة لخصوصية المورث والاخوات
الثلاثة مثلا اذا تركت اربعة اولاد وكان اثنان منهم للاحق فليس التقسيم
بينهم اثلاثا كما كان بين امهاتهم فان ذلك خصوصية الحقت بحسب المورث وليست
فيما محمولة للاخوات فان الحكم المجعول انما هو للاخت الواحدة وللاكثر منها سواء
كان اثنتين او مائة فلا يجار مع الثلثين وهذا الحكم بالخصوص جار في الاولاد
وان بلغوا اما بلغوا وكيفية القسمة ايضا تابعة لخصوصية المورث فان تركت
الام ابنا او بنتا او الاخت ايضا كذلك فللولد الا في الثلثان وولد الاخت
الثلث مثلا اذا ورث اولاد هما في الذكورة والانوثة واذا اتركت الام بنتا
والاخت ابنا فلا بن الاخت الثلثان وللبنت الام في الثلث فانه قد ثبت
في الشرع بحيث وجه العموم ان حظ الذكر ضعف الانثى فلا معنى للتبعية في
كما لو لم يكن للاصل حكم اصلا كالاخوين فانه لا حكم لهما في الشرع فاذا ترك
احدهما ابنا والاخر بنتا فالمال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وان كان القسمة
بين الاخوين بالسوية فان ذلك انما كان بحسب انه ثابت في اذا ترك
الام طبقة الثلث مثل ستة اولاد كان ثلاثة منهم لواحد وثلاثة للاخرين فيقسم
المال بينهم اسداسا ان كانوا اساوين في الذكورة والانوثة وان كانوا بين

ابائهم اثلاثا فان ذلك لم يكن حكما لهم كي يجري في الاولاد وانما اتفق ذلك
بحسب المورث فلا يتعدى الى الاعقاب ومعنى التنزيل في انه لو ثبت حكم للاخ
لجرى في الاولاد فاذا لم يجعل لهم حكما ولا لاولادهم فلا حكم لهم وهذا في اولاد الاخوة
للابوين واما اولاد الاخوة والاخوات من الام فحكمهم ايضا حكم الاباء والامهات فللواحد
او الاخت يورث السدس وان تعددوا اشتركوا في الثلث وان كانوا مختلفين واولاد الاخر
من واحد لهم الثلث بينهم بالسوية وان كان اولاد احدهما متعددة وللاخر واحد
المرتبة الثالثة الاعمام والاخوال وهذه المرتبة رتبة اولى الارحام فان اهل هذه
المرتبة كلهم انما يرثون بالرحم والقرابة وليس منهم من يرث بالتسمية ولا يرث احد منهم
مع وجود واحد من الطبقة السابقة لان قرابة اهل الطبقة الثانية كما هو معلوم ثم ان
اهل هذه المرتبة صنف واحد فان تقربهم انما هو الى الاب والام وقد عرفت انهما صنف واحد
وان كان طرفان متغايرين لنسبة واحدة فامتدادة المرتبة انما هو بالتقرب الى الصنف الواحد
لاهل الصنف واحد نعم جهة قرابتهم مختلفة وذلك لا ينافي اتحاد الصنف كما ان من يتقرب به
في لا يرث او لا يرث كلا منهما مع وجود الاخر فلا يرث ابن العم مع الخال ولا ابن الخال مع العم
وهكذا اخر وجه اقربية الدرجة السابقة من اللاحقة ولم يتخلف تلك القاعدة اصلا
الا في مورد واحد وهو ابن عم للاب والام مع عم للاب فانهم قد اجمعوا على ان الميراث
لابن العم ولا يرث العم شيئا لحجة ونسبة في الفقيه الى الخبر الصحيح الوارد عن الائمة
وهو خبر حسن بن عمار وسنذكره للائمة فانه ليس في الباب خبر سوى ذلك
علله مع ذلك بانه قد جمع الكلالتين لكلالة الاب والام وشلة عن المعتبر قد لان ابن
العم يتقرب الى الميت بسببين والعم بسبب واحد وليس كذلك حكم الاخ للاب والاخ
للاب والام لان الاخ وارث بالتسمية الصريحة وابن الاخ لا وارث بالرحم
دون التسمية والعم وابن العم انما يرثان بالقرابة دون التسمية فمن تقرب بسببين
منهما كان احق ممن تقرب بسبب واحد لقول الله عز وجل واولوا الارحام
الفرق ان جمع الكلالتين وتعدد السبب انما ينفع مع اتحاد الدرجة والا لتقدم
العم

العم للابوين على العم للاب وكذا الاخ والاخ مع تأخر الدرجة فقوة السبب
لا تنفع لان المفروض ان اختصاصه بمن يتقرب بسبب واحد فكيف يمكن تقديمه
عليه مع انه لو تم ذلك لزم ان يحجب الاخ للاب ابن الاخ للاب والام
لتعدد السبب فيه وما ذكره المعتبر من ان الاخ وارث بالتسمية فقد يتم
وهو يرث بها ان لم يكن له او لاد وقد له نعم وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ
الانثيين وابن الاخ يرث بالرحم ومن يرث بالتسمية يحجب من يستحق الميراث
بالرحم دون التسمية ففيه ان حجب الاخ لابن الاخ ليس لانه يرث بالتسمية
وابن الاخ يرث بالرحم فان المناط في الحجب انما هو الاقربية فالاخ لكونه اقرب
يحجب ابن الاخ كما هو الحال في جميع الطبقات والدرجات والارث بالتسمية
ليس من مناط الحجب ولذا لم يكن في الكتاب تسمية للاخ مع انه لم يتغير الحال عما عليه الان
واما من يرث بالقرابة فمن تقرب منه بسببين كان احق ممن تقرب بسبب واحد
فلا معنى لما يظهر لما عرفت من انه لا ينفع مع تأخر الدرجة مع ان مقتضى ذلك ان يحجب
الخال للابوين ابن الخال للاب والام وهكذا الجميع اولى الارحام مع انهم لا يتعدون
من العم وابن العم والمسألة كما اجمعوا عليه قول الصادق عليه السلام للحسن بن عمار
ايما اقرب ابن عم للاب والام او عم للاب فقال حدثنا ابو اسحق السبيعي عن الحارث
الاعور عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان يقول اعيان بني الام اقرب اليه
من بني العلات فاستوى ثم جالسا ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله
اخو ابي طالب لابيه وامه فانهم زعموا ان الحسن بن عمار استفاد من قول علي
ان اعيان بني الام اقرب من بني العلات ان ابن العم للاب والام اقرب من العم للاب
فان العم للاب والام اخو الرجل لابيه وامه والعم للاب اخوه للاب والاخ للابوين
اقرب من الاخ للاب فالعم للاب والام اقرب من العم للاب كما ان ابنه اقرب من العم للاب
وقرره الامام مع ما استفاده فقال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله
اخو ابي طالب لابيه وامه فقال عليه السلام اولى بميراث رسول الله من العباس فانه عمه
لابيه وفيه انه لا يمكن استفادة حكم ابن العم والعم من قول علي عليه السلام ثم يستفاد منه

ان العم للابوين اقرب من العم للاب لقول النبي ص اعيان بني الام اقرب من بني العلات
واما ابن العم والعم فالرواية اجنبية عنه فلا يعقل تقريره الامام ع الامر المحال وقد ايضا
حيث بها ابن عباس صافيا انما وصف به الرواية يعني ان اصل الرواية لا اشكال فيها
لكن لا ربط لها بالمقام مع انه ع هذا كان قوله ان عبد الله اي اجنبيا عن المقام لان
رسول الله ص لم يكن له مال ولو كان له مال كان لبنته فلا يرث احد مع وجود الاولاد
فقويا ان يحذف المضاف في كلام الامام ع ويكون سؤاله ع عن القرابة ابن العم
للاب والام محضا وابن العم للاب والمقصود اثبات شرفيته او لا وعلي ع من بني
العباس حيث انهم كانوا يدعون الشرافة للانتساب الى النبي ص فانهم بني عم
النبي للاب وعلي ع ابن عمه لابيه وامه فاستفاد الحسن بن عمار من قول النبي ص
اعيان بني الام اي ان ابن العم للاب والام اقرب من ابن العم للاب فابو طالب
كان اخا لاب رسول الله ص لابيه وامه والعباس كان اخا له لابيه والوطي لو كان
اقرب الى النبي ص من العباس وكذا اولاده اقرب من بني العباس فلما اي
الامام ع حسن استفادته فاستوى جالسا وقال جئت بها من عين صافية ان ابا طالب
كان عم رسول الله لابيه وامه والعباس عمه لابيه فاولاد ابي طالب اشرف للانتساب
الى النبي ص من اولاد العباس وعلي هذا هو المتعين في المقام وهذا اسرار سؤال
الامام ع عن الحسن بن عمار وكيف كان فالمسئلة لا تخلو عن اشكال لعدم
الاجماع هنا الجزء الذي عرفت حاله فقد التحقيق ان قاعدة الاقرب لم تختص وقط
والحاصل ان الفرد الغير يرث المال كله وكذا الاعمام والعمات ولا اجتمع الذكر والانثى
فللذكر ضعف الانثى اذا اتحدت جهة قرابتهم بان كانوا جميعا للابوين او لاحدهما ولو تفرقوا
في جهة القرابة بان كان بعضهم للابوين وبعضهم للام وكذا ان الفرد الخال او الخالة
يرث المال كله وكذا الاخوال والخالات ولو اختلفوا بالذكورة والانوثة فالذكر
والانثى سواء اذا اتحدت جهة قرابتهم ولو اختلف بان كان بعضهم للاب وبعضهم للام ولو اجتمع
الاعمام والاخوال فللاعمام الثلثان للذكر مثل حظ الانثيين وللاخوال الثلث الذكر
والانثى سواء والوجه في ذلك كله انه لما اراد الشارع الحد في كلالة الام وعدم ورود
النقص

- او الاخوه وجود لو
- ٢ او العم من
- ٥ ليقدم الاقوى بالسبب
- ٥ فيقدم الاقوى

النقص والزيادة عليهم غيرا لاسلوب الذي كان في مقام جعل الحق ولم يقل فلهم الثلث
بل اكتفى ببيان حكم بعد نهي وهو كونهم شركاء في الثلث فانه اذا جعل لهم الثلث لم يكن
فيه دلالة على الفرض ان كلالة الام وان بلغوا ما بلغوا او اختلفوا بالذكورة والانوثة
فليس لهم الا الثلث يعني انه ليس لهم في الشرع حكم من التفضيل وورود النقص والزيادة
وانما الذي في الشرع هو ان الثلث بينهم وقد عرفت ان هذا اوجه لسنة لدى الامام ع
بالاثر عن عدم ورود النقص عن كلالة الام ولما الحق الحد في كلالة الام واعرض عن
الحد في كلالة الاب وحكم فيهم بالتفضيل عند الاختلاف بالذكورة والانوثة فقد
صار جعل الفرض منافيا للتفضيل في كلالة الاب ومن المعلوم ان جعل
الفرض من حيث هو لا ينافي التفضيل فانه يمكن ان يجعل فرضا لجماعة له تفضل
عند الجمع ويفضل الذكر فيه على الانثى فافهم الا انه من حيث لا يتأتى بل
التفضيل لعدم منافاته له فلا بد ان يكون الحق بكلية باعتبار التسوية فيمن له
الفرض والتفضيل فيمن لا فرض له فالفرض في الكتاب مقابل للتفضيل
فمن يرث بالفرض فالذكر والانثى فيه سواء ومن لا فرض له فللذكر منه ضعف الانثى
فكلالة الام لما كان ارثها بالفرض كان الثلث بينهم بالسوية وكذا الاولاد الاولاد لتنزلهم
منزلتهم في ارث ما فرض لهم واما كلالة الاب فيفضل فيه الذكر على الانثى لعدم الفرض
لهم واما اولاد الاولاد فانما نزلوا منزلة آبائهم وامهاتهم فاولاد الاخ لتنزلهم منزلة الاخ
والاخوة تنزل بلا فرض انما نزلوا ان كان اولاد الاخت اخوات تنزل بلا فرض انما لو ان ذكورا فاذا
ما اجتمع اولاد الاخ والاخت فلسلالة اولاد الاخ بينهم بالتسوية وان اختلفوا
بالذكورة والانوثة لاضمحلال جهة الانوثة فيهم لمكونة التنزيل مع التحقيق والثلث
لاولاد الاخت ايضا بالسوية لاضمحلال جهة الذكورة فيهم بعد التنزيل وهكذا الحال
مع انفراد اولاد الاخ او الاخت وبالجملة ان التنزيل الذي هو مفاد الحديث المتقدم
انما هو في جميع الخصوصيات التي تتغير بها الحكم في الشرع والذكورة والانوثة من هذا
القبيل فاولاد الاخ او الاخت تنزل منزلتها في الذكورة والانوثة ايضا فاولاد الاخ

ذكور تنزيلا كان اولاد الاخت اناث كلهم فقد اتضح انه لا وجه للتفضيل في اولاد
كلالة الاب كما هو المشهور عندهم نعم العدد لا اعتبار له في الاخ فكما ان اولاد الاخوة
يقسم المال بينهم بالسوية سواء كان الاخ واحدا او لكل واحد وللاخوات ثلثان وللاب الثلث
واختلفوا بالذكورة والانوثة كذا في الاخت انما اختص لواحد وما فوقه وان خصوص الثلاثة
وما عداه فلا اعتبار لها اليهم كما عرفت ومن هنا يظهر الحال في الاعمام والاخوال حيث ان
الاخوال لتقربهم بالام كان الثلث بينهم بالسوية وان اختلفوا بالذكورة والانوثة
لكون الثلث فرضا للام واما الاعمام فتقربهم بالاب ولذا كان لهم الباقي مع تفضيل
الذكر على الانثى كما في خبر سلمة عن الصادق ع ان للعم الثلثين وللعمة الثلث
لان الاب لا فرض له وانما له الباقي والاعمام انما يرثون نصيب الاب كما ان
الاخوال يرثون نصيب الام فالتفضيل في الاعمام لا ينافي تنزل العمة منزلة الاب
ولذا كان لها الثلثان وللخال الثلث فانما التنزيل لما تنزله الاب يرث الثلثين وتفضل
كون ذلك فرضا يفضل العم عليها فلا يقاس الاعمام باولاد الاخ حيث انه لا تفضيل
الذكر هناك على الانثى مع ان حقه تقتضي ذلك لانك قد عرفت ان جهة الذكورة مضمحلة بعد
التنزيل بخلاف الاعمام فان الذكورة انما هي للابوة والامومة فالتنزيل انما هو
في تلك الجهة الخلاف واما الذكورة والانوثة فلا اثر لها في خصوص الاب والام بل
الاكثر فضلت على الاب حيث ان فرضها الثلث ونصيب الاب السدس فلا تنزيل لهما
في جهة الذكورة والانوثة كي تضمحل الانوثة بها ايضا والحاصل ان الخال او الخالة او كلا
لا يرثان مع العم والعمة ولو كانا للابوين لاختلاف جهة القرابة نعم العم او العمة للام
لا يرث مع العم او العمة للابوين او الاب كما لا يرث الاعمام للاب مع الاعمام للابوين
لاتحاد جهة القرابة مع قوة الاعمام للابوين او الاب عن الاعمام للام وكذا الاخوال
للام كلهم لا يرث مع الاخوال للابوين او الاب لقوة واتحاد جهة القرابة ومن هنا
ظهر ما في كلماتهم رضوان الله عليهم حيث انه حكم جماعة فيما اذا اجتمع العم والعمة بالتفضيل ولو كانا
لام وقد عرفت ان الامر كل لكنهم تخيلوا ان تفضيل الذكر على الانثى قاعدة في باب الارث

- جراح ملحق
- ٣ بعدم الفرض لهما
- ٥ الانوثة هنا

واصل ثانوي

واصل ثانوي مستفاد من الكتاب والسنة خصوصا النصوص المشتملة على بيان الحكمة في
ذلك وفيه ان الاصل هو التسوية والتفضيل انما ثبت في الكتاب في سورة في الاولاد
والاخوة ومن يدلي بهم وفي السنة في الاعمام والعمات وما عدا ذلك فلم يثبت فيه التفضيل
وما ادري كيف صار التفضيل قاعدة مع عدم ثبوته الا في موارد ثلاثة والنصوص المشتملة
على بيان الحكمة ناظرة الى بيان الحكمة فيما ورد فيه التفضيل لا في ما ورد الزنديق
الى العوجاء عن تفضيل الذكر على الانثى من ان المرأة ضعيفة واقل حيلة فابا لها ما
الذكر ضعف نصيبها واما كون التفضيل قاعدة فلا يمكن استفادتها من هذه الاخبار مع
انك قد عرفت سابقا في الشرع وذهب جماعة الى التسوية في العم والعمة للام ~~لاجل~~
~~اطلاق الشركة في قوله تعالى فهم شركاء في الثلث الى التسوية~~ لاصالة التسوية في اطلاق الشركة
المقتصر في الخبر منها على المتقرب بالابوين او الاب وفيه انك قد عرفت عدم ثبوت
التفضيل في مطلق المتقرب بالابوين نعم انما ثبت ذلك في الاخوة مع ان المناط انما هو التقرب
الى الميت وتقرب العم والعمة اليه ولو كانا للام انما هو بالاب الى الميت نعم تقربهما الى الاب
بالام فلو ثبت التفضيل في مطلق المتقرب بالاب يثبت في العم والعمة للام ايضا وكيف
كان لا طريق الى التسوية في الاعمام للام نعم زعموا ان التسوية حكم شرعي مستفاد من
قوله تعالى فهم شركاء في الثلث في مطلق المتقرب بالام بل تعدى بعضهم الى مطلق المتقرب
بالانثى حتى حكم بالتسوية في اولاد البنت والبنات وانت خبير بان الشركة لا دلالة
فيها على التسوية اصلا لتحققها مع التفضيل فلفظ الشركة لا يصلح لان يستفاد منه
التسوية فضلا عن ان يكون ذلك في المتقرب بالانثى او الام ولو امكن استفادتها من
لفظ الشركة فانما يثبت ذلك في كلالة الام واولاد الام دون مطلق المتقرب بالام
فضلا عن المتقرب بالانثى فالحكم بالتسوية في الاخوال من تلك الجهة قياس لا نقول به
ومن هنا يتبين الفساد ما اتفقوا عليه من انه اذا اجتمع الاعمام واختلف جهة قرابتهم
فللعم الواحد من الام السدس وللمتعدد الثلث بينهم بالسوية والباقي للاعمام للابوين
للذكر مثل حظ الانثيين لما عرفت من ان العم للاب يتقدم على العم للام لقوة العم للاب

- ولو كان بعضهم للاب وبعضهم للام

مع اتحاد الصنف لان تقرب الاعمام يطلع بالاب فلا يجز اولا لتوريث الاعمام للام
مع الاعمام للابوين ولو صح ذلك فلا وجه لتخصيصهم بالسدس والثلث والحكم
بالتسوية مع التعدد ولتوجه ذلك بان تقربهم الى الميت بالاخوة للام فهم بمنزلة
كلالة الام للميت في غاية الغفلة فان تقربهم الى الميت انما هو باب الميت ولو كان اب
الميت اخا للاعمام من الام فالتسوية مع التعدد ويشبه ... المتقرب بالام فالمراد ام الميت
لا اب الميت والعجب تسليمهم جميع هذه الاحكام من غير ان ... فيه احد
فتلخص حكم الاخوال ~~[illegible]~~ والحاصل ان جماعة من المتقدمين كالمفيد
وسلار والشيخ معين الدين المصري وابن زهرة والكيدري اجروا احكام الكلالة
مطلقا في الاعمام والاخوال فالحقوا الاعمام بكلالة الاب مطلقا والاخوال بكلالة الام مطلقا فللواحد
من الاخوال السدس وللمتعدد الثلث وللعم النصف وللعمين الثلثان من غير فرق
بين اتحادهم في جهة القرابة واختلافهم فيها وهذا في حد نفسه لا مرعى لكنه بين البطلان
لانه اجتهاد في مقابلة النصوص المتواترة مع ان للمتقرب بالاب الثلثين وان كان
عمة وللمتقرب بالام الثلث وان كان خالا او خالة واحدا وما ذكروه لا اسهم لا النقل
ولا من الاعتبار والعجب ممن لم يسلك هذا المسلك من اول الامر ونزل الاعمام
منزلة الاب في احد نصفيه وحكم بالتفضيل مع اتحاد جهة القرابة واذا اختلفوا
فيها فالحق الاعمام من الام بكلالة الام وحكم جعل للواحد منهم السدس وللمتعدد
الثلث بالسوية كالاخوة للام والباقي لاعمام الاب بالتفضيل وهذا في غاية الغرابة
فان حكم الاعمام لو كان حكم الكلالة فلا يختلف باتحادهم واختلافهم في القرابة فلا ينبغي ان
يجري فيهم حكم الكلالة مطلقا كما هو مسلك الاولين فلا وجه للحكم بالتفضيل في اعمام الاب
واعطائهم الثلثين مع اجتماعهم في القرابة والحاقهم بكلالة الام مع التفرق والعجب
من ذلك تخصيص اعمام الام بالالحاق بالكلالة في صورة التفرق وما ادري ما الفرق
بين اعمام الاب والاعمام للام في تلك الصورة حيث اختص بعضهم بحكم الكلالة دون
بعض كما انه ... انه لا معنى للحكم بالتسوية في اعمام الام لبنوتها في الحق

بالام

بالام فان العم يتقرب من اقرباء الاب ولو كان اخا له من امه وقد عللوا الحاق اعمام
الام بالكلالة في صورة التفرق بان تقربهم الى الميت بالاخوة فنزلوا منزلة
الكلالة وقد عرفت انه لا ترجمة لهذا الكلام فان الابوة والامومة والبنوة
والاخوة وغير ذلك من الامور الاضافية فلا يثبت لها حكم الا بعد تعيين
المضاف اليه فاذا فرض ثبوت التفضيل في المتقرب بالاب والتسوية في المتقرب
بالام فالمراد من الاب والام لا محالة اب الميت وامه فلا معنى لاجراء الحكمين
المتقرب لاب الميت بابيه وامه بالنسبة الى الميت من جهة صدق التقرب بالاب
او الام فان الحكم لو ثبت انما يثبت للمتقرب باب الميت وامه لا المطلق المتقرب
بالاب او الام فان الاحكام الثابتة للكلالة المراد منها اخوة الميت لمن الاحكام
لمن يتقرب الى الميت بالاخوة له لا للمتقرب اليه بالاخوة المطلقة وان كانت
لاب الميت وان كان المراد هنا الاخوة لاب الميت فالعبارة اخرى عن العمومة
وبالجملة اثبات الاحكام لهذه الامور من غير تعيين المضاف اليه يوجب ان يرث
الام مثلا من جهتي الامومة والزوجة فانها زوجة اب الميت ويرث الاب ايضا
من جهتي الابوة والبنوة فانه ابن جد الميت وهكذا هذا مع ان مقتضى التعليل
ان يلحق الاعمام مطلقا بالكلالة لا خصوص اعمام الام وان يلحقوا بكلالة الاب
دون كلالة الام كما هو واضح وقد عللوا ايضا بان مقتضى قولهم انهم يأخذون نصيب من
يتقربون به معاملتهم معاملة الورثة له ومعلوم ان القسمة بين الاخوة
للام كذلك وفيه اولا ان ذلك لا معنى لارادته من هذا الكلام ضرورة كونهم
ورثة للميت لا لابيه ولا معنى لفرض الميت حيا كي يرث من ابنه ثم فرضه
ميتا لينتقل تركته الى اخوته مع ان هذا التعليل لو تم يجري في الاعمام
ولا وجه لاختصاصه باعمام الام بعد ذلك وبالجملة ان الكلام المذكور انما هو لتعيين
مقدار الارث وان المتقرب بالام يرث الثلث فانه نصيب الام والمتقرب بالاب يرث
الثلثين لانه نصيب الاب وهكذا الا ليس في مقام تعيين الميت والوارث اخرى

للميت وان تقربهم الى الميت وان كان بكونهم اخوة لامه فلا يوجب كونهم بمنزلة كلالة الام
فان تقربهم بالاخوة بالام عبارة اخرى عن كونهم اخوالا وبالجملة لا ريب ان الحكم في الاخوال
مثل الحكم في الاعمام فمقتضى الحكم بالتفضيل في الاعمام للاب عند التفرق ان الحكم فيه في الاخوال
للاب ايضا عند التفرق لتقربهم بالاب وقد حكموا فيها بالتسوية لعقول واحد بهذا تناقض واضح
حيث ان الاخوال للاب مع كونهم متقربين بالاب بزعمهم والحكم في المتقرب بالاب مطلقا
التفضيل حكموا فيهم بالتسوية كما ان تثليث الثلث الذي للاخوال في قبال الاعمام واعطاء
ثلث الثلث للاخوال للام مع التعدد وثلثيه للاخوال للاب تناقض اخر حيث ان
تثليث اصل التركة للاعمام والاخوال انما هو بلحاظ الابوة والامومة فاعطاء الثلث
للاخوال انما هو لتقربهم بالام فتثليث الثلث بعده واعطاء الثلثين للاخوال للاب
بلحاظ التقرب بالاب تناقض بين وقد تحصل مما ذكر انه اذا اجتمع الاعمام والاخوال
فللاخوال الثلث بينهم بالسوية وللاعمام الثلثان للذكر ضعف الانثى لتواتر الاخبار
المتواترة في ان للمتقرب بالاب الثلثين وان كان واحدا انثى وللمتقرب بالام
الثلث ايضا كذلك وبهذه الاخبار تبطل الحجة على من اجرى احكام الكلالة مطلقا في الاعمام والاخوال
فبعد وجود النص الصريح في ان للعمة الثلثين وللخالة الثلث لا مجال لان يجعل
للعمة النصف وللخالة السدس كما صنعه جماعة من القدماء واما الاخبار الدالة على ان
للعمة الثلثين وللخال الثلث في قبال هذه الاخبار ما في كتاب علي عليه السلام ان العمة بمنزلة
الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به
فلا ينبغي لهم فانهم لا ينكرون تنزيل الاعمام منزلة الاب والاخوال منزلة الام كما ان
كلالة الام منزلة منزلة الام ومع ذلك للواحد السدس وللمتعدد الثلث وكلالة
الاب فانها بمنزلة الاب ومع ذلك للاخت الواحدة النصف وهكذا الاعمام والاخوال
وفي الجواهر في توجيه الاخبار الدال بالحديث انه لا ريب في ان من تقرب به الخال والخالة
الام ونصيبها الثلث ومن تقرب به العم والعمة الاب ونصيبه الثلثان ولو لوحظ كون
جهة القرب الاخوة من حيث هي ولو باعتبار كون العم اخا اب الميت والخال اخا ام الميت

ان الوارث هو العم مثلا والميت هو ابن الاخ والاخ او الاخت اجنبيان عن
المقام بالكلية ولو كان كما ذكروه الانهدم اساس طبقات الارث وانحصر الارث
في الاب والام بالنسبة الى الطبقة الثانية والثالثة فان اهل هذه الطبقات انما يرثون
نصيب الاب والام ثم الاخوة للاب نصيب الاب ولا منافاة جعل الحق للاخت او الاختين مع قيامهما
مقام الاب الذي هو بمعنى الوراثة ولذا كان لهم الثلثان اذا اختلفوا بالذكورة والانوثة
كما تقدم فهذا التفسير عجيب من حملة الشرع فليس الا من الحرام فقد تبين مما ذكر
ان الحكم بالتفاضل في الاعمام مع اتحاد القرابة وكلالة الام ثم الحكم بالتسوية
في الاعمام للام تناقض واضح بين الكلامين فان الحكم بالتفاضل انما كان لكونهم متقربين
بالاب والحكم بالتسوية ليس الا اختلاف بلا ملاحظة جانب الامومة والاختلاف في
النسبة الواحدة غير معقول والحاصل ان الاخبار في حد التواتر في ان للاعمام الثلثين
وان كانت عمة واحدة وللاخوال الثلث وان كان خالا واحدا او خالة واحدة ومقتضى
النص ايضا ان الحكم في مطلق الاعمام هو التفضيل وقد ذكرنا ان حكم الاخوال
التسوية ثم العجب ممن حكم بالتسوية في الاعمام للام كالعلامة واتباعه للتقرب
بالام ولم يحكموا بالتفاضل في الاخوال للاب لا مع الاجتماع ولا مع
الافتراق بل حكموا بالتسوية فيها مطلقا مع ان مقتضى ملاحظة جانب الامومة
في الاعمام ان يلاحظ جانب الابوة في الاخوال ايضا لعدم الفرق بين المقامين
ثم حكى الشيخ قده عن بعض الاصحاب قسمة المتقرب بالابوين او بالاب من الخؤولة
بالتفاوت للذكر مثل حظ الانثيين والظن انه هو القاضي حيث انه حكى عن الجمع
نسبته اليه وان كان ذلك عنه الانفراد عن الاعمام وما ذكره الشيخ في صورة
الاجتماع فكذلك المسألة هو الحق ولا تختلف حكمها بالاجتماع مع الاعمام والانفراد
عنها وعللوا الحكم في الاخوال ... في صورة اتحاد القرابة باصالة التسوية خصوصا
في قرابة الام وخصوصا في المقام الذي يحكم الاخوة من الام لان قربهم الى الميت
بالاخوة بالام وانت خبير بان تقربهم الى الميت بالام لا يوجب كونهم كالاخوة للام

للميت

وفي كشف اللثام حكاه عن القاضي ايضا لتقربهم بالاب ولانهم لو كانوا ذكرانا وانثى لاقتسموا المال فيما بينهم للذكر مثل حظ الانثيين كالعمومة بالسوية في العمومة للام

وعنهم

كان المتجه في تنزيل ابن الاب منزلة الاخ والام منزلة الاخت ونصيبهما الثلثان والثلث
لما عرفته انه لا يخلو من دقة ومصلحة الله لو لا ما ذكرت جهة القرب الاخوة كان المتجه في تنزيل
اب الميت وامه منزلة اخيه واخته والعم والخال متقرب بهما فقد اجتمع هنا الاخ والاخت
التنزيليان اعني العم والخال فانهما منزلة الاخت والاخ التنزيلي وحكم الاخ والاخت
مع الاجتماع الثلث والثلثان وفي ذلك منع عن البيان لقرابة الحديث الا ان الحديث باعتبار
منزلة الاب والام وانه منزلة الام فكيف يتاتي التنزيلهما منزلة الاخ والاخت مع ان
كلما جهة القرب انما كون العم اخا الاب للميت والخال اخا الام للميت عبارة اخرى عن كون
جهة القرب العمومة والخؤولة وليس هنا جهة قرابة وراء ذلك ومن البين ان من يتقرب
به العم والخال انما هو الاب الذي هو اخ العم والام التي هي اخت الخال وهذا ليس مما
يحكم معه الاخ والاخت في تنزيل اب الميت منزلة اخيه وامه منزلة اخته نعم لا فرق
بين ان يقال ان من يتقرب به العم هو الاخ ومن يتقرب به الخال هو الاخت وبين
ان يقال ان من يتقرب به هو الاب والام ولا يبقى فرق لان يقال ان نصيب العم الثلثان
ونصيب الاخت الثلث فان اب الميت ليس له في هذه الحالة ميراث نصيب الاخ مع ان الاخ
من حيث هو ليس نصيبه الثلثان وكذا الاخت ليس نصيبها الثلث من حيث هي وانما ذلك مع اجتماعهما
وبالجملة لا ترى جهة لهذا الكلام والعجب ممن زعمه دقيقا كما هو واضح هذا في اعمام الميت واخواله
واما اعمام ابيه واخواله فلو اجتمع عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها
فلا يرث خال الاب وخالته وخال الام وخالتها مع اعمامهما فان الاعمام في كلا الطرفين
من قرابة الاب والاخوال من قرابة الام والمتقرب بالاب اقوى من المتقرب بالام
ولا اقل من انه اقرب اذ العمة والخالة كانا اعمام الميت واخواله وكذا اعمام الاب واخواله
واخوالها اذ الكلام المورث هو الاب والام فان الاعمام يرثون نصيب الاب
والاخوال يرثون نصيب الام فلا يرث عن جهة فلا اثر للعم كما في الحقيقة لا ترى الاب والام
واذا اجتمعت الاخية كان اعمام الاب واخواله واعمام الام واخوالها فان اربعة
الاب يتقربون الى الميت بالاب واربعة الام يتقربون اليه بالام فلا من الاربعة
يرثون

يرثون من جهة واحدة والمفروض ان الاعمام في كلا الطرفين من قرابة الاب وهي الاقوى
من قرابة الام فاذا اجتمع المتقربون بالاب والام كان لبعضهم في جهة نفسه اقوى
فيحجب الاضعف كما عرفت في كلالة الابوين بالنسبة الى كلالة الاب وحكمه الحال في
الاجداد الثمانية فان جد الاب وجدته لابيه اقرب من جده وجدته لامه وكذا في جانب الام
وبالجملة انه اذا اجتمع اعمام الاب واخواله واعمام الام واخوالها فلاعمام الام الثلث بينهم بالسوية
وسقط اخوالها ولاعمام الاب الثلثان للذكر مثل حظ الانثيين وسقط خاله وخالته فلو قسم
من تسعة ثلثها للمتقرب بالام وثلثاها للمتقرب بالاب وهذا اقوال اخر والمشهور بينها في
العبارة من ان الثلث لمن يتقرب بالام بينهم بالسوية والثلثان لمن يتقرب بالاب للذكر
كما في الاقوى لا بالسوية لاطلاق النص بان للخؤولة الثلث وثلثاها للعم وعمته
مثل حظ الانثيين وقد يتاتي في ذلك بان نص والنص انما هو في خؤولة الميت
لا في مطلق الخؤولة مع ان المتجه على ذلك ان تقسم الثلث ايضا اثلاثا ثلثه لعم الام وعمتها
بالسوية وثلثه لخالها وخالتها بالسوية لاطلاق النص بالقسمة اثلاثا بين الاعمام والاخوال
وهذا هو القول الثاني الذي جزم به المحقق الطوسي وهو احسن من سابقه وان كان
فاسدا في نفسه كما عرفت وقد يحتمل ان للاخوال الاربعة الثلث بينهم بالسوية والثلثين
للاعمام الاربعة ثم ثلث الثلثين لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاها لعم الاب وعمته اثلاثا
والاستقراء في كشف الاثار لخصوص الاعمام والاخوال هنا وقد عرفت ان اعمام
الميت واخواله مع ان اعمام الام واخوالها انما يرثون نصيبها اي الثلث فلا كلام في اشتراك
اعمام الام مع اعمام الاب واخذ الجامع اخواله فهذا ارث الوجه كما لا يخفى ثم انك قد عرفت
ان الاقرب يمنع الابعد كما في السنة فعمومة الميت وعماته وخؤولته وخالاته واولادهم اولى
بالميراث من عمومة الاب وعماته وخؤولته وخالاته لكونهم اقرب فان ابن العم من اولاد
جد الميت وعم الاب من اولاد جد الاب واولاد جد الميت اقرب من اولاد جد الاب
فاذا عدم هؤلاء اصلا وفرعا قام مقامهم عمومة الاب وعماته وخؤولته وخالاته
واولادهم يقوم مقامهم وهكذا الكل درجة سابقة منهم احق بالميراث من اللاحقة كما هو واضح

وكذا الاولاد عمومة الميت وعماته يقومون مقامهم عند عدمهم وعدم من هو في درجتهم من الاعمام والاخوال
فلا يرث ابن عم مع خال ولا ابن خال مع عم ولا ابن خال مع خال ولا ابن عم مع عم وان
قرب الا في مسئلة واحدة وهي المسئلة الاجماعية وقد عرفت حالها وانما
حدثت من الاشتباه والاعراب وقراءة العم بالرفع عطفا على الابن لا بالكسر عطفا
على العم فان عرفت الامام احق اثبات اولويتهم بالنبي من بني العباس حيث انهم كانوا ينكرون
ذلك عليهم وكان الامام انما استدل على الاقرب لا عمن يورث والعم اقرب من ابن العم
وان كان للابوين بالضرورة فلا وجه للسؤال عن الاقرب في باب الارث ان يستدل به عند
عن اهل الارث وانه من يرث المال العم للاب او ابن العم للابوين مع انه لا يعقل استدلال
الاولوية العم للاب بالميراث من ابن العم للابوين من قول النبي الذي اولاه نعم ثم ان العباس
بني الاعمام او عاش بنو العلات فهم يستدلون اولوية ابن العم للابوين من ابن العم للاب فكيف
يقرر الامام هذا الامر الحال للحسن بن عمارة مع ان الحكم المذكور ان كان مما لا يفقه
المستفاد من الكتاب والسنة ولم يكن قبله اجماع ولا فتوى احد لا يحق بان يتاتى اليه
الا بعد المعصوم فكيف ينطق الحسن بن عمارة بالمعصوم ومن يتبع حق الله في ان الاعاظم
لا ينفع في معرفة احكام الدين وخلفائهم وانما المرجع في ذلك من عنده الله ورسوله للانام
وبالجملة قد تبين مما تقدم انه اذا اجتمع اولاد العمومة والعمات والخؤولة والخالات
فلاولاد المتقرب بالام الثلث بينهم بالسوية لانه فرض الام سواء كانوا اولاد واحد او
متعدد الاخوة الواحد او متعدد ولاولاد المتقرب بالاب الثلثان الثلثان اثلاثا سهم الاولاد
الغنم بينهم بالسوية وسهمان لاولاد العم كما عرفت في الاولاد الاخوة للابوين
مسئلتان الاولى اذا اجتمع لواحد سببان او اكثر من النسب او السبب ورث بالجميع اذا لم
يمنع احدهما الاخر كما لو كان ابن عم لاب هو خال او ابن عم لاب هو ابن عم فان
[غير مقروء]
عم هو اخ لام فانه يرث بالاخوة خاصة ولا يمنع ذو السبب المتعدد من هو
في طبقته من ذي السبب الواحد كان ابن عم هو اخ لام
للاب

كما سيكون للاب هو خال للام فانه لا يحجب عما اخر للاب فان العمومة والخؤولة عنوانان
متغايران لا يتاثر كل منهما اثره فاذا اجتمعا في شخص واحد فلا نه اجتمع العم مع الخال
فلا يسقط التغاير احدهما الاخر نعم الا ان تكرر العنوان الواحد كالاخوة ان كان للابوين فانه
يمنع ذي العنوان الواحد كالاخ للاب لحصول القوة بالتكرر وهنا امر في الثانية وهو
انه اذا دخل الزوج او الزوجة على العمومة والعمات والخؤولة والخالات كان للزوج
او الزوجة النصيب الاعلى وثلث التركة للاخوال في سهم وهو للاعمام اتحدوا او تعددوا
اجتمعوا او افترقوا انقسم السدس والثلث بين الاعمام المفترقين على ما عرفت وهنا
لا اشكال فيه عندهم وانما الخلاف فيما لو دخل الزوج مثلا على احد الفريقين مع
الافتراق بان ترك زوجا وخالة من الام وخالا من الابوين فالمشهور عندهم ان
سدس الاصل بعد نصيب الزوج للخال من الام ان اتحد وثلثه ان تعدد والباقي
للخال من الابوين فان السهام انما تخرج من الاصل والزوج لا يحجب الاخوال
فهذا الحال لو لم يكن هناك زوج اصلا كما هو الحق لا يرث الخال للام مع الخال للابوين
للكتب فقد عرفت في ذلك فمع ما ذكرناه لا فرق بين ان يدخل الزوجان على الفريقين
معا او احدهما فان لكل منهما النصيب الاعلى وثلث الاصل للاخوال اذا اجتمعوا مع الاعمام
او لهم الباقي اذا انفردوا عنهم وذهب جماعة منهم العلامة في بعض كتبه والشهيد في شرح الارشاد الى ان
لهم سدس الثلث لان الثلث نصيب الخؤولة وللاقرب بالام منهم سدس مع الاتحاد وثلثه
مع التعدد وفيه ان نصيب الخؤولة نصيب الام ونصيبها يختلف فانها ان انفردت
عن من يرث معها ورثت جميع المال وان كان معها زوج ورثت النصف الباقي
وان كانت معها ورثت الثلث فلها الثلث وكذا الخؤولة فان لهم الثلث اذا اجتمعوا
مع الاعمام واذا انفردوا عنهم فلهم الجميع ولو دخل عليهم الزوج كان لهم الباقي
بعد نصف الزوج ولذلك لسدس الباقي وهو احسن من سابقه وقد عرفت فيه
حيث ان السهام المفروضة من الاصل والزوج ليس حاجبا لهم كما لا يخفى وهذا الاختلاف
هنا يكشف عن ضعف احد المطلقين بوراثة المتقرب بالام من الاعمام والاخوال مع

بعض النكات

المتعرض بالذكر والا فلا وجه للتأمل عند اجتماع الاحكام والاحتمال مع ان المسئلة
الثلث للتوريث بالالزام من الاقوال ~~من المختلط~~ وكذا عند دخول الزوج او الزوجة عليهم
الجميع ولا اختلاف فيما اذا اطلع احد الفريقين مع ان الحكم في الجميع واحد الكلام
في بعض احكام الازواج لا اشكال في توارث الزوجين مع استمرار الزوجية حال الزوج
وان لم يدخل بها الا ان يتزوج بها المريض في مرضه ومات في مرضه قبل الدخول بها فانه ينفسخ
العقد ولا مهر لها فلا توارث بينهما ولو طلقت رجعية واستوفت عليها فلا اشكال في التوارث
اذا مات احدهما في العدة لانها بحكم الزوجة والمنصوص كما عن زرارة يرثها وترثه ما دام له
عليها رجعة وان صارت بائنا بالعارض باسقاط حق الرجوع مثلا او غير ذلك ففي التوارث
اشكال والاظهر ذلك لانها طلقت وله عليها رجعة وان منع لعارض والمطلقة البائنة
لا ترث ولا تورث كالمطلقة طلقة ثالثة واليائسة ومن لم تبلغ المحيض والمختلعة والمباراة
والتي لم يدخل بها وهذا ايضا لا اشكال فيه كما عن محمد بن قيس عن الباقر ع فان طلقها الثالثة
فانها لا ترث من زوجها شيئا ولا يرث منها وعن الحلبي عن الصادق ع اذا طلق الرجل
وهو صحيح لا رجعة له عليها لم يرثها ولم ترثه نعم لو طلقها مريضا قبل الدخول بها او بائنا
في ذلك المرض ولم تتزوج ورثته الى سنة ما بين الطلاق ووفاته في ذلك المرض الى سنة
ولو صارت البائن رجعية بان رجعت المختلعة والمباراة في البذل ففيه الاشكال
المتقدم وقد عرفت فيما تقدم انه اذا انفرد كل من الزوجين بالميراث يرث المال كله
من غير فرق بين الزوج والزوجة نعم للامام ع ان يأخذ ما عدا نصيب الزوجة عند الغيبة
فان له حقا في المال المنتقل اليها لانه امر بالتقسيم وفيه تأمل بالجملة الى ان النصيب
والثابت للزوجة الربع اذا لم يكن له ولد منها او من غيرها فان كانت واحدة فلها وان
كن اكثر منها فهن شركاء فيه بالسوية والا استوفت نصيب الزوجات جميع التركة وان
كان له ولد فلها الثمن وان كن اكثر فهن شركاء فيه كذلك اذا عرفت ذلك فلو طلق
ذو الاربع واحدة منهن وتزوج اخرى فدخل بها ثم مات واشتبهت المطلقة
بين الاربع الاول كان للاخيرة ربع النصيب وهو الربع او الثمن والباقي بين
الاربع بالسوية وهو ثلثة ارباع النصيب فان الاخيرة معلومة بالزوجية وهي الاربع الاخرى

والمطلقة

والمطلقة انما اشتبهت بالثلث الباقيات فالمعلومة بالزوجية ثلثة من الاربع وثلاثة ارباع
نقسم بين الاربع فان ذلك مقتضى العدل والانصاف وغير ذلك جور وظلم كما لو دار
امر مال بين اثنين فلا اشكال انه يقسم بينهم بالسوية ومن هذا القبيل لو كان لواحد عند الودعي
درهم وللآخر درهمان وتلف واحد منها فان احد الدرهمين مردد بين من له درهم واحد
وبين من له درهمان فيقسم بينهما بالسوية لقاعدة الانصاف وهذا لا اشكال فيه وقد ورد
النص في المقام على طبق القاعدة كما عن ابي بصير قال سألت ابا جعفر ع عن رجل تزوج
اربع نسوة في عقد واحد او قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جائز له ولهن
قلت ارأيت ان خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها
قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ثم تزوج من اهل تلك البلاد بعد انقضاء
عدة التي طلق ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرأة التي
تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التي طلق من الاربع
بعينها واسمها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس عليها العدة قال وتقسم الثلث
نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن جميعا العدة وان لم تعرف التي طلق
من الاربع اقتسمن الاربع نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن
جميعا العدة فانه كالنص في الحكم ومنطبق على القاعدة والعجب مع ذلك من ابن
ادريس حيث اقرع في المقام واستخرج المطلقة بالقرعة وحكم بالنصيب للباقيات
بالسوية لان القرعة لكل امر مشتبه اما مطلقا او في الظاهر ولان الحكم بتوريث الجميع مستلزم
لتوريث من يعلم عدم ارثه للقطع بان احدى الاربع غير وارثة اذ الكل المسلم
لا يمكن وقوعه في الخارج فلا معنى للقرعة فيما لا تعين له في الواقع فلا وجه لتعميم
اخبار القرعة وليس كل مشتبه في الظاهر مجرى للقرعة والا لم يبق مجرى لسائر
الاصول بل المشتبه المشكل هو مجرى القرعة فاذا القطع الوفاق لا يتعين
المشتبه بغير القرعة لكنها متأخرة عن جميع القواعد كما يعلم ذلك من موارد
القرعة حيث انه في فيما لم يجر قاعدة من القواعد وما نحن فيه ليس مشتبها مشكلا

لجريان قاعدة الانصاف واما تقسيم التركة بين المشتبهات ليس توريثا للجميع
بل ذلك مقدمة لايصال بعض الحق الى صاحب الحق فانه لا طريق اليه الا ذلك
كما في المال المردد بين الشخصين لا نعلم بان نصف المال انما اعطي لغير المالك
ولا مناص عنه ونظائر ذلك وهذا عين الانصاف كما هو واضح وبالجملة لا معنى
للاعراض عن النص لو كان على خلاف القاعدة وما تقدم من ان ذلك مبني على اصله
من عدم العمل بالخبر الواحد باطل لان ابن ادريس حتى لا يتميز له من بين الطائفة فان
عدم العمل بالخبر الواحد والقياس والاستحسان والاجماع من خواص الطائفة المحقة كما
بين في محله مع ان علي بن فضال ثقة كليني اخباره واخلاق في الاحاد في خبر زرعة ثقة
اجتهاد في مقابل النص ومخالف للاصل الجاري في المقام واذا عرفت ان الحكم موافق
للقاعدة يظهر لك ان الحكم مطرد في غير مورد النص ايضا كما لو كانت المعلومة بالزوجية
اثنتان من الخمس او ثلاث واشتبهت المطلقة بين الثلث او الثنتين فيقسم نصف
النصيب او ربعه بين الثنتين او ثلاث او كان له دون اربع زوجات وطلق واحدة
او ان لم يدخل او لم يتزوج وهكذا او فقد فيه النص في الحكم على القاعدة على الكثر حتى قال
في المسالك يحتمل ان القرعة في غير المنصوص اقوى منع المنصوص ايضا ان لم يكن هناك
اجماع لا يكون تخطئة والصلح في الكل خير وهذا العجيب من مثله للعلم بان مدرك الاجماع
انما هو الخبر الضعيف باعتقاده والا فلا سبيل لغير المعصوم الى الاطلاع على حكم مخالف
للقواعد فلا وجه للاعتماد على مثل هذا الاجماع المعلوم المدرك والصلح الذي هو عقد
مشروع لقطع التجاذب ايضا مخالف للنص ولا اجماع فلا معنى لتخييره والعجب من صاحب
الجواهر حيث حمل ما في النص والفتوى على الصلح الواقع من الحاكم قهرا قطعا للنزاع
وجعل مثله المال المردد بين الشخصين والمال المختلط بمال الغير كالدراهم المختلطة
في الدرهمين وغير ذلك من هذا القبيل ثم قال جمعا بين هذا الخبر واخبار القرعة وتعليل
المتجه تخيير الحاكم بينهما وبين الصلح بهذا المعنى انتهى ان الصلح القهري الواقع في امثال
في موارد قاعدة العدل مجرد تعبير للاشتراك في الاثر فان الصلح فيه يترتب عليه قطع

التجاذب

التجاذب وهذا الاثر كما كان مترتبا على تلك القاعدة ايضا عبر بالصلح القهري والا فالصلح
الذي هو عقد مقابل للبيع لا معنى لكونه قهريا لما في هذا المعنى عليه فيه وغيره حمل
العبارة على الصلح الواقع من الحاكم قهرا مع وضوح فساده لانه لا يكون مورد من قاعدة
من القواعد في المقام اما مورد القرعة واما مورد قاعدة الانصاف ومع كلا التقديرين
لا معنى للصلح وما ذكره من العمل والجمع موارد قاعدة الانصاف ومع صحة القرعة
في المقام لا معنى لتخيير الحاكم لتعينها لا محالة مع انه لا تعارض بين اخبار القرعة وبين هذا
الخبر فان مفاده قاعدة اخرى مغايرة للقرعة ولا تعارض بينهما لوجود لا معنى في الروايات
لما زعمه كما لا يخفى ولو زوج الصغيرين ابواهما او جدهما لابويهما توارثا بلا اشكال
ولو كان بغير الكفو او بدون مهر المثل لوقوع العقد من اهله في محله كما لو تزوج
الكبيران كذلك ولو زوجهما الولي الغير الاجباري اي الولي العرفي اي لا
يرجع امرهما اليه ولو اخل في امر الصغير كزوج ام الصغير وكبير القوم
وامثالهما كان العقد مراعى بالبلوغ والرشد فان اجازا بعد البلوغ صح وان
رداه او احدهما بطل كما لو ماتا او مات احدهما قبل البلوغ بطل ايضا وان بلغ
احدهما واجاز لتوقف العقد على رضا الطرفين وان مات المجيز قبل بلوغ
الاخر عزل نصيبه من التركة فان بلغ ورد العقد فلا ميراث فان اجاز ورث
واحلف انه لم يدعه الى اخذ المال الا الرضا بالتزويج يعني ان اجازته ليست
صورية صرفة يريد بها اخذ المال بل يريد الرضا بالزوجية في الواقع وان كان
الداعي لها الرضا والرغبة في الميراث فانه لا يضر كما لو وقع ذلك في اول
الامر وهذا التفصيل صريح صحيحة ابي عبيدة الحذاء عن الباقر ع سألته
عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز
وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا
مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر
قال يجوز ذلك عليه ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل

الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل أن تدرك الجارية أترثه قال نعم يعزل ميراثها
منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها إلى الميراث إلا رضاها بالتزويج ثم يدفع إليها
الميراث ونصف المهر قلت فإن ماتت الجارية ولم تكن أدركت أيرثها الزوج
المدرك قال لا لأن لها الخيار إذا أدركت قلت فإن كان أبوها هو الذي زوجها
قبل أن تدرك قال يجوز عليها تزويج الأب ويجوز على الغلام والمهر على الأب
للجارية فالخبر كما ترى تحكم الأحكام المذكورة وأن المراد من الوليين في صدره
هو الولي العرفي كما يشهد به الذيل وإلا الاقتصار المشتمل على نصف المهر
فكأنه من اشتباه الراوي كما عرض ذلك على الإمام فقال إنما ذلك
في الطلاق وفي الموت يستحق تمام المهر ولا إشكال فيه وإنما الإشكال في تعدية
الحكم إلى غير مورد النص كما لو زوج الفضولي الكبيرين أو أحدهما أو أحد
الصغيرين والولي الآخر وهكذا حيث إن الثابت أن المخبر المتأخر يتوقف على اليمين
مع تحقق التهمة في الإجازة وهو خلاف الأصل لأن القاعدة تقتضي عدمها لأن المخبر
مصدق فيما لا يعلم إلا من قبله وأنت خبير بأن جميع ما تضمنته الرواية موافق للقواعد
وليس فيها حكم مخالف للأصول فإن صحة الفضولي وجواز إمضاء المالك له وارد
على طبق القاعدة وليس تعبدا من الشارع كما هو واضح كما أن اليمين في مورد
التهمة لنفس الخصومة ورفع التهمة الذي هو موافق للأصل وكون المخبر المتأخر
مصدقا في شأن الزوجية من غير يمين إنما هو في غير مورد التهمة ومع التهمة كما في المقام
لا مناص عن اليمين فليس في المقام حكم مخالف للأصل فلا إشكال في استصحاب
الحكم إلى الموارد المذكورة كما في المسالك لأن أكثر هذه الأحكام موافقة للأصول
الشرعية لا تتوقف على نص خاص وإنما يقع الإشكال فيما في الكتاب من إلزام المجيز
المتأخر بيمينه مع ظهور التهمة في الإجازة وهو الذي ينبغي أن يقيد عن محل النص
ثم إن كلام الأصحاب فيما لو زوج الفضوليان الكاملين قال في استصحاب الحكم إليه وجهان
من أن دليلها في كون العقد فضوليا لا مدخل للكبر والصغر في ذلك ومن أن في
بعض

بعض أحكامه ما هو على خلاف الأصل فيقتصر على مورده وهذا أقوى وحيث يحكم ببطلان العقد
إذا مات أحد المعقود عليهما قبل إجازته وقبل إجازة الآخر سواء قلنا أن الإجازة جزء
السبب أم كاشفة عن سبق النكاح من حين العقد أما على الأول فظاهر لأن موت أحد
المتعاقدين قبل تمام السبب يبطل كالموت أحدهما قبل تمام القبول وأما على الثاني
فلأن الإجازة وحدها لا تكفي في ثبوت هذا العقد بل لا بد معها من اليمين وقد حصل
الموت قبل تمام السبب حتى في هذا مورد النص وهذا العقد على الصغيرين فيتبع
وأنت خبير بأنه قد تبع المقالة بحصول المطلب لاضطراب كلامه وهو لا يعلم أنه تناقض عدم دخله
العقود الكثيرة في المقام وأنه ليس في المقام حكم مخالف للأصل فإن اليمين عند التهمة تقتضي
الشرعية ولا خاص للخصومة بعداه فاقتضى الاقتصار على المورد وتحقيقه أنه قد تم مع بطلان
العقد على كلا القولين على النقل والكشف ولا بأس بالإشارة إلى مجمل حقيقة
الإجازة في الفضولي وهذا الكلام غاية الاقتضاء فنقول بعون الله تعالى أن الأخبار
من حيث في ترتيب الآثار من حين العقد والفائدة المتحصلة إنما القول بأن ترتيب الآثار
من حين الإجازة وهذا الخلاف لعدم الإخبار فلا يصغى إليه مع أن أسباب النقل
والانتقال محصورة معلومة وليس منها إجازة المالك قطعا وأيضا العقد الصادر
عن الفضولي إما أن يؤثر في انتقال المعقود وإن توقف نفوذ الانتقال على إجازة المالك
فلا يكون للإجازة دخل في المعلول فإن العلة هو المعلول الواقع من الفضولي أو لا يؤثر
لعدم وجود الأثر كلية للإجازة فلا يبقى للنزاع في صحة الفضولي وعدمه فإن المؤثر هو الإجازة
وبالجملة أنه لا يعقل لكون الإجازة جزء السبب فإنه إما تمام السبب وهو محال وإما لا دخل في
أثر السبب فعلى كل تقدير لا يعقل لكونها ناقلة وأما الكشف بمعنى أن الزوجية وأحكامها لا يعلم
النكاح تتحقق قبل الإجازة أنه تحقق النكاح ولكن بالإجازة يستعلم أنه قد كان النكاح
ولم نعلم فمعنى الإجازة علمنا بأنه قد أقبح من سابقه فإن فعل الغير لا ينفذ في حق الآخر إلا بالإذن
والوكالة والمفروض أن الغير في المقام فضولي ليس شيء منها فكيف يمكن نفوذ فعل الغير مع
أنه لا علاقة بين الواقع وبين الإجازة تكشف عن الواقع المجهول عن شعور مع أن الحكم

بالكشف إنما يعتبر الإجازة شرطا وهو تقدم المعلول على العلة وتجويز ذلك شرعا تجويز
لاجتماع النقيضين في الشرع مع أنه ليس هنا جهة خفية توجب خفاء الواقع علينا
لقطعنا بأن فعل الفضولي لا يؤثر ما لم يستند إلى المالك فما هو وقوعه وخفاؤه علينا
يكشف الإجازة عن ذلك ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قال إن الإجازة ناقلة
تحقيقا كاشفة حكما بمعنى أن الشارع حكم بترتيب الآثار من حين العقد وإن كان
حين المال قبل الإجازة ملكا للبائع وذلك بحكم الفساد تصور لتنزيل الشارع
أن الحكم يتحقق المعلول بدون العلة وكل ذلك إنما نشأ من ضيق الخناق وكون وضع
الحال أنه لا يعقل التأثير لفعل واحد في حق الآخر إلا أن يستند إليه كما في الوكيل فإن
نفوذ فعله للموكل إنما هو لاستناده إليه وإلا فلا تأثير له إلا أن يكون ولما فاذا
صدر العقد من الفضولي بحسب العلقة بين الشخصين ولا أثر لها كما تعلقه العلقة
الحاصلة من عقد المحارم فيكون ذلك العقد صالحا بالاستناد إلى المالك فإن أجازه
فقد استند فعل الغير إلى نفسه فنزلا كما لو كان حين الوقوع مستندا إليه كما في الوكالة
غاية الأمر أن الاستناد تأخر عن الفعل وإن الاستناد المتأخر ليس له تأثير حقا
في تأثير فعل الأجنبي فالإجازة في الحقيقة وكالة متأخرة فالسبب إنما هو العقد الواقع
من الأجنبي وبه يتحقق المعلول لكن هذا المعلول لا أثر له ما لم يستند إلى المالك الذي
فإذا أجازه فإنما ترتب الآثار على المعلول السابق فإن معنى الإجازة أيضا العمل
السابق أعني العقد الحاصل من الإيجاب والقبول فالإجازة بالنسبة إلى فعل
الأجنبي بمنزلة الروح من الجسد ... فعلم من ذلك أن ما لم يلحقه الإجازة لم يتحقق
شيء في الواقع فإن ما وقع لا أثر له قبل الإجازة نعم يؤثر أثره السابق بلحوق الإجازة
فالإجازة لا ناقلة ولا كاشفة بل هو تمام المناط بالنسبة إلى العقد السابق
نعم لك أن تعبر عن هذا المعنى بالكشف الحقيقي حيث أن فعل الأجنبي يفعل لأن يؤثر بالإجازة
لكنه لا يعلم أنه يجيزه أو لا فإذا أجاز أدرك استقرار في طرف واحد وخرج عن التردد والتزلزل
وهذا

كاشفة
وهذا أمر آخر غير القول بكاشفية الإجازة لأن هناك واقعا مجهولا ينكشف بالإجازة كما
توهم في هذا الزمان ويصح لك أن تعبر بالنقل أيضا فإن الإجازة هي التي تجعل
العقد السابق من حين وقوعه مؤثرا فعلا لم يكن مؤثرا وإنما صار ذلك العقد
مؤثرا من حين وقوعه مؤثرا من زمان الإجازة ولهذا لا يترتب بعض الآثار كالاستطاعة
مثلا لو كان المبيع مما تحصل به الاستطاعة في ملك المشتري قبل الإجازة وإن
كان بعد الإجازة يدخل في ملكه من حين العقد فلا يصادف وقوع العقد أول عام الاستطاعة
لم يكن الحج في ذمته حتى يجب عليه الحج لو تمكن إذا تبين لك حقيقة الإجازة
تظهر فساد جميع ما ذكر في المقام كما يظهر فساد ما حكم به الشهيد من بطلان العقد
على كلا القولين فقوله أما على الأول فظاهر لأن موت أحد المتعاقدين قبل تمام
السبب يبطل كالموت أحدهما قبل تمام القبول إلخ فيه أنه لا ريب أن موت
أحدهما قبل تمام السبب يبطل كالموت الموجب قبل القبول لأن في
كل متعاقدين فاعلان لفعل واحد وعلقة واحدة كما أنهما إنما يوجبان أن يوجدا
واحدا فيعتبر وجودهما إلى أن يوجد ذلك الشيء كما في الفعل الواحد لا على الواحد
ولم يتحقق الفعل المتوقف على الطرفين مع موت أحدهما قبل التمام لم يتحقق فعل الشخص
الواحد إذا مات في الأثناء وقبل إتمام العمل وأما المقام لا يقاس على ذلك فإن
السبب هو عقد الفضولي وهو تام جامع لجميع الشرائط كما هو المفروض نعم لو
اختل شرط من شرائط العقد بطل ولا يؤثر فيه الإجازة فإن الإجازة إنما تجعل العقد
السابق مؤثرا ولا ينافيه موت أحد المتعاقدين بعد الإجازة فحكمه وأما على
قال الإجازة وحدها لا تكفي في ثبوت هذا العقد إلخ ففيه أن الشارع أحل
وإن فيه من أن يتبعه بأنا نستحيل ما ورد في النص لأنه موافق للقاعدة
ولا الاستقلال ووقوعه مع الكشف قد عرفت أن السبب إنما هو فعل الأجنبي والإجازة
خارجة عن السبب بالكلية وأما اليمين فإنما هو لدفع الميراث عنه التهمة فلا ربط له
بثبوت العقد مع أنه قد يجيز ولا يريد المال أو لا يعينه كما تكلا يمين مع أن البناء

على ان الاجازة تكشف عن سبق النكاح فرض العقد فانه تحقق المعلول
مع عدم تمامية العلة وبالجملة لا نعقل لهذا الكلام ترجمة كما هو ظاهر ومن
الغرائب ما في الجواهر من انه على القول بكون الاجازة كاشفة وناقلة لا
يقدح تأخر العلة عن المعلول لعدم المانع عن الشارع من ذلك نعم البطلان
ناش من محل النص ضرورة حصول الموت قبل تمام السبب الناقل للارث ...
لكونه يكون الاجازة ناقلة بالنسبة الى ذلك وان اختلفا في زمن التأثير فان
الكشف والنقل متقابلان فلا معنى لكون الشيء الواحد علة وكاشفا عن تحقق
المعلول وجواز تأخر العلة عن المعلول ... جواز تخلف الشيء عن نفسه
والطهارة بعد الصلوة لم يقع ... في الشرع كما ان ابطال الحدث بعد الصلوة ...
ودعوى الضرورة ان في حصول الموت فصحيح لكونه محسوسا ان كان في حصوله
قبل تمام السبب الناقل فهذا اول الدعوى حيث اختلفوا في الاجازة على قولين
فكيف صار المتنازع فيه ضروريا ثم قال وكل نتيجة البطلان مبنى على اعتبار
بقاء ما وقع عليه العقد قابلا لتعلق العقد حال الاجازة وفي الفرض ليس كذلك
لحصول الموت ... المانع عن قابلية تعلق العقد به حال الاجازة كما لو تلف
المبيع فضولا بآفة سماوية قبل اجازة المشتري اقول ان اعتبار بقاء القابلية
لتعلق العقد انما هو في المعاوضات والسر فيه ان المبيع مثلا قبل القبض
في ضمان البايع وبعد القبض ينتقل الضمان الى المشتري بالمسمى فان
حقيقة البيع ومآله الى التعهد ... المبيع الى المشتري فان البايع
هو الذي تسلط الغير على ماله ولو بعوض فوظيفة البايع ... الى المشتري
والتخلية بينه وبين المبيع ومن هنا اتفق كونه قبل القبض في ضمان البايع بمعنى
لزوم ... عليه فاذا تلف قبل القبض كان من ماله لعدم تمامية ...
لتعذر الانتقال فيكون العقد في حكم الانفساخ بمعنى عدم ترتب الآثار لا انه
ينفسخ حقيقة فانه لو عاد العين فالمعاملة على حالها بلا اشكال ومن هنا اعتبر
بقاء القابلية في تعلق العقد ووجب ضمان المشتري بعد القبض ...

ومن المعلوم

ومن المعلوم ان المقبوض بالسوم مضمون فحقيقة وقوع يد المشتري ... الضمان
بالمثل او القيمة والعقد محل الضمان بالمسمى ومن هنا ظهر انه لا ... للاجازة
بعد تلف المبيع فضولا لتعذر الانتقال ... عقد النكاح ...
اعتبار بقاء ما وقع عليه العقد قابلا لتعلق العقد حال الاجازة ...
ان اليمين انما تجب في المقام للتهمة ولا يمين مع عدمها فلو نكل سقطت
الا ان يمنع منها مانع كجنون ونحوه انتظر الحال ... لتعذر الوارث
بذلك لعدم كونه مالا فيدفع المال في الى الحاكم او الى امين يحفظ الى ان
يتحقق اليمين ولو كان المجنون المتأخر الزوج قبل الذي يتوقف استحقاق ... على
على اليمين ففيه وجهان اقواهما العدم وانت خبير بان ذلك اغراق منه ...
فانه على اليمين على الارث والمفروض ان المرأة لم تترك شيئا فللوارث المطالبة
بالمهر ويجب عليه الدفع بعد احتساب النصف من نصيبه ... المقاصة ...
عن ما في التركة وجهان ولعل اولهما اقواهما اقول اما مع عدم امتناع الوارث
عن اعيان التركة فلا يجوز التقاص فان حق الزوج متعلق بالاعيان فلا معنى
للاحتساب من المهر كما ان حق الوارث متعلق بما في ذمة الزوج فلا وجه للتقاص
نعم مع الامتناع يرفع الى الحاكم فان اذن والا فلا يجوز الاظهر ... المسألة الثانية
في حرمان الزوجة من بعض متروكات زوجها اكثر الاصحاب على حرمانها في الجملة
من تركة الزوج عدا ابن الجنيد مما انفرد به الامامية حرمان الزوجة من رباع
الارض بل حكي اجماع اهل البيت على حرمان الزوجة من شيء من تركة الزوج نعم لم ...
الاشكال ... بين الزوج والزوجة وورثت الزوجة من جميع التركة وهو قول ...
لتواتر النصوص في الباب لا مجال للتأمل والعجب كل العجب من دعائم الاسلام حيث
ادعى اجماع الائمة ... على قول ابن الجنيد قال عن اهل البيت ... عليهم
في المواريث جملة ولم نر احدا افترقها فقد خلت على كثير من الناس الشبهة من اجلها ...
الفتاح معاينها ليعلم المراد منها وان كنا لم نبن هذا الكتاب على الفتاح المشكل الى ان ذكر

ما حصله انه ...

منها بعض اخبار الحبوة واولى بان ذلك خاصة للائمة والاوصياء وقد تقدم
... الاخبار في اختصاص الولد الاكبر بما يختص به ...
الحمل كما هو واضح ... وذكر من بينها الاخبار ما عن الباقر والصادق
عليهما السلام من ان النساء لا يرثن من الارض شيئا وانما تعطى قيمة النقض
قال وهذا لو حمل على ظاهره لكان مخالفا لكتاب الله والسنة واجماع الامة ...
فاولى بالارض المفتوحة عنوة او بالاوقاف وانت خبير بانه لا ينبغي ...
الكلام بعد وجود النصوص المتواترة ولم يشكل احد في تخصيص عمومات الكتاب
بالاخبار المتواترة ولا معنى لحمل لفظ العام مع الخاص ولذا لا معنى للجمع
بينهما بعدم التعارض مع ان الارض الموقوفة او المفتوحة عنوة لا يورث
منها شيء لا الرجل ولا المرأة فلا وجه لاختصاص الزوجة بذلك واما رواه
الفضل بن عبد الملك من انه قال سألته عن الرجل هل يرث دار امرأته شيئا او ارضها
من التربة شيئا او يكون ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه
من كل شيء ترك وتركت فظاهر في التقية كما يشهد به متن الرواية وبالجملة ان
اصل الحكم في الجملة مما لا ينبغي الارتياب فيه وانما الخلاف في تعيين ما تحرم منه الزوجة
والذي يدل عليه الاخبار صريحا ... من الارض مطلقا سواء كانت تربة دار
او غيرها من الاراضي من القرى والبساتين عينا وقيمة وتحرم ايضا عين الالات
والابنية وترث حصتها من قيمة الالات ... اعده الرجل للبقاء ...
اهله كالثمار ... فانها تحرم من اعيانها وترث من قيمتها ... ترث من
اعيانها من اثاث البيت والثياب وامثال ذلك ... بين الاصحاب
ويدل عليه روايات الفضلاء الخمسة الاجلاء زرارة وبكير وفضيل وبريد
ومحمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها
من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى
ربعها او ثمنها من قيمة الطوب والجذوع والخشب ونحو ذلك

النقض بالضم ... محيط

عن الباقر ع ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح
والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك
ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه وعن محمد
بن مسلم عن الباقر ع قال النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا وعن عبد
الملك بن اعين عن احدهما ع قال ليس للنساء من الدور والعقار شيء ...
قال لا ترث النساء من العقار شيئا ويعطى قيمة البناء والشجر والنخل وفي بعض
الاخبار تعرض لحكمة هذا الحرمان كما في رواية محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع
ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا قال قلت كيف ترث من الفرع
ولا ترث من الرباع شيئا فقال ليس لها منهم نسب ترث به وانما هي دخيل عليهم
فترث من الفرع ولا ترث من الاصل لا يدخل عليهم داخل بسببها ومثله رواية حماد بن
عثمان عن ابي عبد الله ع قال انما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا تتزوج فيدخل
عليهم من يفسد مواريثهم الى غير ذلك من الاخبار المشتمل بعضها على بيان الحكمة ثم ان ذكر السلاح
في رواية زرارة لكونه مما يختص بالولد الاكبر فلا ترثه ... واما الدواب فلا اعرف ... للبقاء
... المعاش الحقت بمطلق العقار فتحرم من العين وتعطى القيمة كما يظهر ذلك من
حكمة الحرمان لان الغرض ان لا ... الرجل بسبب ارث الزوجة فلا
ترث الزوجة من الاعيان ... الظاهر ... واما
اختصاص الحرمان عن العين والقيمة بالارض وكونه في سائر العقار مخصوصا بالعين
دون القيمة فهو صريح رواية زرارة وغيرها حيث نفى الارث فيها عن التربة مطلقا واستثنى
قيمة الالات وفي غيرها من الاخبار نفي الارث عن الدور والعقار ...
عليهم ان الحرمان من الارض ... فيقتضي ان العقار ...
فلا حرمان في العقار عن القيمة كما في الارض وقد عرفت التصريح ... بتقويم الشجر
والنخل مع انهما من جملة العقار ... والقائل ... وابن ادريس ... وبعض

...

اخر انما تحرم الزوجة من ارض الدور والمساكن عينا وقيمة والالة عينا لا قيمة بخلاف
سائر العقار من الاراضي وغيرها لعموم الادلة بارثها من كل شيء خرجت منه ما اتفقت
عليه الاخبار وهو ارض الرباع والمساكن عينا وقيمة والالة عينا لا قيمة فيبقى الباقي
وقد اقتصر على استثنائها في رواية العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله لا ترث
المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا ورواية يزيد الصائغ قال سمعت
ابا جعفر ع يقول ان النساء لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة
الطوب والخشب فقلت له ان الناس لا يأخذون بهذا قال اذا وليناهم ضربناهم
بالسوط فان انتهوا والا ضربناهم بالسيف فهذا هو القدر الجامع بين الاخبار
فيؤخذ فيما خالف الاصل بالمتيقن وفيه ان هذه الاخبار لا تنافي الاخبار
الدالة على الحرمان من مطلق العقار عينا فانها لا تثبت الارث في غير الالات
عينا وقيمة مع ان رواية الفضلاء دلت على نفي الارث عن مطلق الارض نعم
هذا ان الحرمان في خصوص ارض الدور ولا اشعار في ذلك فلا وجه للاقتصار
على ذلك بعد كون الجميع مستفادا من كلام الائمة وقولا بان الله وبرهان كلام في
ارثها عنه فانما هو بالنسبة الى الحصة العينية دون القيمة في ارض الدور والمساكن
جمعا بين عموم ايات الارث وما اجمع عليه الاصحاب من الحرمان بتخصيص الحرمان بالعين
وايجاب القيمة وهذا واضح البطلان لعدم التعارض بين العام والخاص والعام
انما يخصص بالخاص فالجمعان بينهما مع انهم اجمعوا على حرمانها من الارض عينا
وقيمة وان اختلفوا في تعيين الارض كما عرفت فلا ينبغي هذا الجمع مع تصريحهم بحرمانها
من الارض مطلقا عينا وقيمة وقد يفصل في المقام بين ان تكون الزوجة ذات
الولد من الزوج فترث من جميع التركة وبين غيرها فتخصص الحرمان بغير ذات الولد قيل
هذا هو المشهور بين المتأخرين والمحققون من القدماء لم يفرقوا بينهما وانت خبير بانه
لا وجه للتفصيل فان النصوص مع كثرتها لا اشعار فيها على الفرق بل على عدمه لو كانت
ادل بملاحظة شمول الحكمة الواردة فيها لمطلق الزوجة سواء كانت ذات ولد ام لا فان اما رواه
ابن

ابن ابي عمير عن ابن اذينة في النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع فمقطوعة لا
نعلم كونه من الامام بعد عدم اسناده الى امام فلا نعلم كون هذا الكلام من ابن اذينة
رواية عن الامام فلا ينبغي للعمل بما لا نعلم كونه رواية عن الامام فضلا عن صحته وسنده
مع ان مثل هذا الاثر لعظيم لا يمكن ان يخلو كلامهم عن بيانه ويكتفى ببيانه في مورد
وبالجملة من نظر في اخبار الباب يجزم بعدم ذلك التفصيل والمراد من الالات
التي ترث الزوجة من قيمتها دون عينها هي المثبتة في البناء واما غير المثبتة فانها ترث
من عينها فانها من جملة الاموال التي ترث من عينها كالفرش والثياب والرحل وامثال
ذلك وطريق تقويم الالات ان تقوم غير مستحقة للبقاء لا مجانا ولا باجرة بعد
استحقاقها للابقاء حتى باجرة لان المفروض ان الارض ملك لغيرها وان تقوم بعد
منقوصة مثبتة في الارض كما هو صريح الاخبار حيث قال ع وتقوم النقض
والابواب والجذوع والقصب والنقض بالكسر عبارة عن ادوات البناء والمراد
انه تقوم الالات بصفة كونها منقوضة غير مثبتة في الارض فتقوم الالات المفردة في محلها
الموجودة فيه واما الشجر فانما تقوم مع كونها غير مستحقة للبقاء لا مجانا
ولا باجرة مع ملاحظة ان غير مالك الارض لبقاء الشجر لا بد ان يزيد القيمة ازيد من
قيمة اغتنه ومن المعلوم ان صاحب البستان لا يرضى بقلع الشجر ولو بلغ القيمة
اكثر ما بلغ وقد وقع الخلط في المقام حيث لم يفرق بين البناء والشجر وانما حكموا
بتقويمها بالبقاء على حالها ومجيئها مع استحقاق الابقاء فانها في الارض مجانا الى
ان يفنيا لانهما كانا كذلك وقد عرفت تصريح الاخبار بتقويم خصوص
البناء نقضا لا مثبتا ونحو النخل والشجر انما تقوم باقيا على حاله واما عدم استحقاق
الزوجة للابقاء للبناء والشجر في الارض فظاهر واستحقاق الرجل لابقائهما مجانا لا
لها لزوجه بعد دخول الارض في ملك الورثة ثم ان الظاهر من ارث الزوجة
من القيمة دون العين اشتراكها مع الورثة في المالية للمال دون نفسه مع ان مالية
الشيء ليست امرا وراء ذلك الشيء فان مالية الشيء ليست الا كونه مما يرغب اليه فالاشتراك

في المالية عين الاشتراك في العين فما معنى الارث في القيمة دون العين بيان ذلك
انه لا شبهة في تعلق حقها ابتداء بالعين واشتراكها مع الورثة فيها نظير تعلق حق
ولي المجني عليه بالعبد الجاني ونظير تعلق حق الفقراء بالعين الزكوية ولذا
فان الفقراء مشتركون مع المالك في تلك العين ولذا لو تلفت من غير تقصير تلفت من
كليهما فالزوجة مشتركة مع الورثة في اعيان العقار ايضا لكن الشارع جعل لهم اعطاء
البدل وان لم ترض الزوجة بذلك وهذا هو البدل القهري كما ان المعاوضة
قد تكون قهرية كما في بيع العبد الواقع تحت الشدة وبيع طعام المحتكر فالورثة
ان شاؤوا دفعوا العين وان شاؤوا دفعوا القيمة وليس للزوجة المنع من
ذلك كما في الزكوة ايضا كل في الجملة لعدم التكافؤ في ذلك الاول فمعنى ارث الزوجة
من القيمة دون العين انه وان تعلق حقها بالعين لكن للوارث دفع القيمة
هذا اقتضى النصوص الواردة في الباب ولذا جعل ذلك في المسالك من قبيل حق الرهانة
فكما ان حق المرتهن متعلق بذمة الراهن وتعلق حقه بالعين عبارة عن استيفاء
حقه منها على تقدير المنع كذا في المقام قال وظاهر النصوص ان القيمة تجب على الوارث
على وجه القهر لا على طريق المعاوضة فلا يأخذ الزوجة العين الا ان يتعذر عليها
اخذ القيمة فيأخذها على وجه المقاصة بالقيمة كغيرها من امواله وقد عرفت عدم ظهور
النصوص في شيء من ذلك وليس للزوجة المنع من اخذ العين مع انه قد لا يلتزم
بضمان الورثة للقيمة لو تلف العين باغة سماوية وليس ذلك الا للاشتراك كما
سمعت في العين وهذا اوضح ويتفرع عليه انه لو لم يدفع الورثة قيمة الشجر او الالات
اشتركت في ثمر الشجرة وضمنوا اجرة المثل للشامل غير توزيع الاجرة على الالات
وهيئة البناء حتى يعطي حصتها من اجرة الالات سوى حق اجرة الهيئة للورثة
فان الاجرة انما هي باعتبار الانتفاع من العين وان كان الانتفاع عنها
متوقفا على تصرف ما فيها اشبه ما لو بنى بناء بطوابق واحد وجلس عمر
غفلة او عمدا فانه لا اشكال في ضمانه اجرة المثل مع انه الذي اوجب
هيئة البناء وهكذا لو غاصبه بكر بلا استطراق استطال بها فانه يضمن اجرة المثل
نعم لو لم يستطل فلا ضمان كما لو غصب مثله الغير اوسابه الدابة ولم ينتفع بها فانه لا
الضمان

الضمان في مثل هذه الموارد انما هو باعتبار الانتفاع ولم تعد من الاجور
لجهة الانتفاع فما لم يستوف منافعها لم يضمن لها بخلاف ما اعدلها فانه يضمن منافعها
وان لم يستوف كما في المكارى والدار المعدة للاجارة وكذا الخيمة والسفينة
ومن هذا القبيل العبد ونحو الشراء لذلك ان الشيء الذي اعد ليعمل في جهة خاصة
فقد تعين لتلك الجهة وضعا ومعلوم ان تلك الجهة لها قيمة فاذا فات عن مالكها
بالعمل او بنفسه فيضمن القيمة لا محالة بخلاف ما لو لم يعين المال في جهة منفعة
كما انه ان اتفق الانتفاع به يضمن اجرة مثله والا فلا ضمان فان الغاصب لا يضمن
المالك لم يفت منه شيء ومع الانتفاع فقد فات منه قيمة المنفعة الحادثة فيتحقق الضمان
لا محالة فقد ظهر انه اذا لم يدفع الورثة قيمة الالات من الدار وانتفع بها ضمنوا
للزوجة اجرة المثل كما لا يخفى ولا ينافي ذلك ما تقدم من انها انما تأخذ قيمة الالات
لا الارض والبناء لما عرفت من اشتراكها مع الورثة في ~~العين~~ انها ان الانتفاع كان
انما هو من الالات وان توقف على كونها على هيئة خاصة فتأمل فانه دقيق وقد تقدم
التفصيل بين الزوجات بكونها ذات ولد وغيرها بتخصيص الحرمان بالثانية
الاخبار على خلاف ذلك ومع ذلك يحصل لو صحته لو جمعت ذات الولد وغيرها قيل
ورثت ذات الولد كمال الثمن من قيمة الارض ومن اعيان الالات وتدفع نصف
الثمن من قيمة الالات للاخرى من غير شركة الورثة معها في ذلك ولا وجه لهذا
الدليل على ذلك من الكتاب والسنة بل الورثة مشاركون معها في ذلك كما لا يخفى
كما انه لا وجه لاخراج الدين والكفن من غير الارض كي يلزم الضرر على
الورثة الزوجة بل الموافق للعدل الاخراج من مجموع التركة كما هو واضح
ثم ان المراد من البناء في الاخبار الذي ترث الزوجة من قيمته الا اثاث ما الاعم من
السكنى فيدخل في ذلك الرحى والحمام والاصطبل والمراح ونحوها من معصرة
الزيت والعنب وغير ذلك كالدولاب والخان والعريش الذي يكون
عليه اغصان الكرم وكذا العقار المثبت في دكان لبيصنع فيه الدبس والمربيس

كالآلات المنقولة لم تورث من عينها والآلات المثبتة في البناء لا تورث إلا من قيمتها وإن كان
مستعداً للقطع كأغصان الشجر والنخل إذا انتهى نموه واستعد للقطع ومن هنا القسم السعف
اليابس وأغصان الشجرة اليابسة المتصلة بالأصل لشجرة الفرع للأصل
النخل العفار لعدم للقطع فإنما تورث من عينها المتصلة في جهة أنه تنفتح بأنفسها
وأما الكواني التي يستعملها المعدن فلا تجري فيها أحكام الأبنية وتستر الحكم
قياس لا نقول به وفي الآلات ما يوضع في البيت للزينة كالمرآة ونحوها مسألة
قال في الشرائع نكاح المريض مشروط بالدخول فإن مات في مرضه ولم يدخل بطل
العقد ولا مهر لها ولا ميراث وهي رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام في قوله في المريض
أن يطلق وله أن يتزوج فإن هو تزوج ودخل بها فهو جائز وإن لم يدخل بها حتى مات
في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث ومثله صحيحة أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام حيث سئل
عنه عن المريض له أن يطلق قال لا ولكن له أن يتزوج إن شاء فإن دخل بها ورثته
فإن لم يدخل بها فنكاحه باطل المعنى ذلك من أنه ضرار الصحيحة لا لإهمال الإضلال.
فيها ثم إنه لا وجه لشرطية الدخول في نكاح المريض فإنه إن كان المراد اشتراط صحته
به بمعنى أن تحقق العلقة مشروط به فمستلزم للدور فإن الدخول متوقف على صحة
النكاح ولو توقف صحته عليه لدار وإن كان المراد اشتراط صحته به بمعنى ترتب جميع الآثار
عليه إلى حال الحياة ويجعل الموت فلو وجب أن لا تترتب جميع الآثار فيما لو مات بمرض
آخر بعد البرء من المرض الأول قبل الدخول لعدم تحقق الشرط لا يكون به إلا أن يحمل
على الغالب فتحقق ظهر أنه لا يعقل اشتراط النكاح بالدخول بوجه من الوجوه نعم الذي
يظهر من الأخبار إنما هو بطلان ما يفيده الموت قبل الدخول من الآثار إلى بعد الموت
ويتفرع عليه أنه لو مات وماتت الزوجة بعد زمان الزواج يسير ولم يعلم الدخول فيكون
الشك في ما يفيده الموجود فيدفع بالأصل ويحكم لها بالمهر والإرث وقال في ذلك في الرد
على شرطية الدخول أنه أمر متأخر عن المشروط والشرط المتأخر لا معنى له وقد عرفت أن
المشروط إما تحقق العلقة أو ترتب جميع الآثار وكل منهما متقدم على الدخول
كما هو ظاهر في الجواهر يمكن ذلك على جهة الكشف بمعنى أنه إن حصل الدخول علم
صحة النكاح من أول الأمر والله الكشف ده كل ذلك الوطي بالعقد العادي وفيه
أنه لا ريب في استقرار العقد وعدم تزلزله لما تقدم من حيث المصالح العائد والمحل

فالصادر عقد تام من جميع الوجوه مقتضٍ لترتب جميع الآثار إلا أن الشارع إن يجعل بالنص
الشرط في خصوص مورد المقام هنا التفصيل فلا يترتب معظم الآثار بعد فوات الدخول
عبّر في النصوص بالبطلان والمراد كون العقد في حكم الأنف كما إذا تلف قبل القبض
في البيع وليس المراد ما يقابل الصحيح وبالتأمل يظهر أنه لو ماتت المرأة قبل الزوج في مرضه
ثم مات الزوج بعد ذلك لم يرث منها فإنها إذا ماتت في مرضه كان أمر الحق بالموت
فإن مات كان ذلك قبل الدخول وقد عرفت أنه يوجب بطلان العقد وإن صح
قطعاً العلاج المانع فارث الزوج من الزوجة إذا ماتت في مرضه مثل إرثه منه ولكن
لم يرها حال مرضه فلا أن ذلك حال يتحقق المانع وعدمه كل من ارث الزوج ولعل
التفصيل في المقام ما يفيده موت الزوج قبل الدخول عن التوارث لا شك في ذلك
يتقدمه موت الزوجة وتأخر عنه فالمناط إنما هو موت الزوج قبل الدخول وهو في ذلك
الفرض فلا إذا كان مرضه في ذلك من الحكم بالإرث للاقتصار على المتيقن فيما خالف الأصل
لا وجه له لأن المخصص المفروض النص المتيقن كما هو ظاهر فلا ريب في التوارث
لو توفيت هي في مرضه وماتت في مرضها قبل الدخول لبطلان القياس وإذ قد عرفت
أن المناط هو الموت قبل الدخول ظهر لك أنه لا مجال لتوهم الخصوصية في الموت
المرض بأن يثبت التوارث لو قتل في مرضه أو مات بمرض غير هذا المرض مع التعيين
في ذلك من أصعب الأمور وأما الدخول فالمراد به ما يتحقق به الغسل لا مجرد الخلوة
والخلوة كما قد يتوهم في لو ادعيا فادعت المرأة الدخول وأنكره الرجل أو الوارث فالقول
قولها مع اليمين فإن الأصل الأولي وإن كان عدم الدخول ومقتضاه أن يكون المنكر
هو الرجل لكن في أمثال المقام أصل ثانوي وهو أنه إذا أصدق المدعي فيما ادعى به
ولم يطلب الشارع منه البينة بل يسمع دعواه بلا بينة كما إذا ادعت المرأة ...
الحيض أو كونها في سن من تحيض أو كونها حاملاً أو كونها بلا زوج أو ادعى الشخص أنه ...
ونحوه ولو في الزكاة والخمس ونحوها فهنا المنكر والمدعي من أنكر لا عدل فلا ...
في المقام يجري الأصل والظاهر لوجود الأصل الثانوي كما لا يخفى وحيث أن المعلوم
أن اليمين إنما هو في مورد التهمة ومع عدمها فلا مجال لليمين كما لا يخفى عليك

وسواء كان كما هنا وكان المدعي يمكن إقامة البينة عليه أو لا يمكن كما في الدخول والحمل

مسألة إذا تداعى الزوجان في متاع البيت فإن قامت البينة لأحدهما يحكم به له وإن لم تكن بينة
في صور عديدة منها أن يكون بيد كل منهما من المتاع على نسق واحد بأن لا يكون بيد أحدهما
مستقلة والآخر تابعة وإن لم يعلم حال المتاع أنه في الأصل لأحدهما أو مشترك بينهما فلا ريب
أن حال متاع البيت حال سائر الأموال وإذا تداعى الشخصان لنفس مال بينهما ويد كل منهما عليه
يحكم بتنصيف المال بينهما بمقتضى قاعدة العدل والإنصاف وهكذا في المقام وفي تنصيف المال بحلف
كل منهما على النصف فيكون لكل منهما نصف
كل منهما بعد ولا وجه له فإنه مبني على أن يكون بيد كل منهما
ومنكراً فيملك كل بالنصف بعد يمينه وقد عرفت أن الحكم بالتنصيف هنا ليس إلا جهة التعيين
لأن يد كل منهما على تمام المال فلا ما نزاع فلا بد أن الحكم بمقتضى القاعدة والقاعدة الجارية
في المقام إنما هي قاعدة العدل فلا وجه لليمين أصلاً وقد ذكرنا تبين أنه لا فرق بين أن يكون
المتاع مختصاً بالرجال كالسيف والسلاح والدرع والعمامة والطيلسان والمنزان وهكذا
أو مختصاً بالنساء كالحلي والمقنعة وثياب خلاء أو مشتركاً بينهما كالفراش وأن حجج الأول
وهذه الصورة المفروضة لا مجال لأن يحتمل فيها قول أحد والآخر في أن ما كان في الصورة مستقلة
الحكمة الجارية في أمثال المقام بعد الجميع ومنها أن يكون بيد واحد منهما على بعض المتاع
ويد الآخر على البعض الآخر وكان بعض المتاع في بيتهما ويدهما عليه على حدود
فلا إشكال أنه يحكم لكل منهما بما في يده ويحلف كل منهما لصاحبه والبعض الذي بيدهما عليه يقسم
بينهما بالسوية للقاعدة المذكورة وتلك الصورة الظهر لا فرق فيها في المتاع بين أن يكون
مما يختص بالرجال والنساء فإن كان بيد الزوجة ما لا يصلح إلا للنساء وبيد الزوج بالعكس
ولو كان بينهما ما يصلح لهما فلا ريب أنه يحكم بالدعوى إلا في الأشياء لا يصلح إلا للرجال للرجال له
والمراد بذلك ينظر بعض الأخبار الواردة في متاع البيت كصحيح النخاس عن الصادق عليه السلام
طلق الرجل امرأة وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء يقسم بينهما وفي صحيح
أحمد بن محمد في قبل الرجل أو رجل يموت قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان
من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء فهو له فقيل لهم ومن استولى إلى آخره صريح
فيما ذكرناه فإنه بمنزلة العلة لما قدم فلا وجه لحملها على حكم تعبدي خاص على خلاف
القواعد كما توهم ومع قطع النظر عما ذكرناه ليس منطبقاً على شيء من القواعد كما هو معلوم من الأدلة
جزئية بالفقه لكن الصورة مغايرة للصورة الأولى فلا وجه لجعل القول بها من قبل الأقل
في الصورة الأولى لاختلاف المسألتين وأما تخصيص المرأة بما لا يصلح إلا للرجل بالسؤال
الأول فلا محل التعليل في بين النساء غالباً إنما هو بل أيديهما كما أن الرجل الغالب ولذا قال في

عن الرجل يموت ما له من متاع البيت السيف والسلاح وثياب جلاله ومنها أن يكون بيد
أحدهما مستقلة متاع البيت وبيد الآخر تابعة وعلم ذلك بالقرائن والشواهد
فيحكم لصاحب اليد المستقلة ويطلب البينة من الآخر فقد تكون يد الرجل مستقلة وتكون
المرأة بمنزلة الضيف فتطلب المرأة بالبينة وقد يكون بالعكس كما إذا علم أن المرأة
جائت بمتاع البيت حين زفت ولا يعلم أن الرجل أحدث فيه شيئاً أو لا فيطلب الرجل بالبينة
ويدل على ذلك ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألني هل
يقضي ابن أبي ليلى بالقضاء ثم يرجع عنه فقلت بلغني أنه قضى في متاع الرجل والمرأة إذا
مات أحدهما فادعاه ورثة الحي أو طلقها فادعاه الرجل وادعته المرأة بأربع قضايا
فقال وما ذاك قلت أما أولهن فقضى فيه بقول إبراهيم النخعي كان يجعل متاع المرأة
الذي لا يصلح للرجل للمرأة ومتاع الرجل الذي لا يكون للمرأة للرجل وما كان بينهما
نصفين ثم بلغني أنه قال إنهما مدعيان جميعاً فالذي بأيديهما جميعاً بينهما نصفان
ثم قال الرجل صاحب البيت والمرأة الداخلة عليه وهي المدعية فالمتاع كله للرجل إلا
متاع النساء الذي لا يكون للرجال فهو للمرأة ثم قضى بقضاء بعد ذلك لولا أني شهدته
لم أروه عنه ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعاً فرفعته إليه فقال اكتبوا المتاع
فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجال والمرأة فقد جعلناه للمرأة إلا
الميزان فإنه من متاع الرجل فهو لك فقال لي فعلى أي شيء هو اليوم فقلت رجع إلى أن قال
بقول إبراهيم النخعي فقلت ما تقول أنت فيه فقال القول الذي أخبرتني أنك
شهدته وإن كان قد رجع عنه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال أرأيت إن أقامت
بينة إلى كم كانت تحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من بين لابتيها يعني
الجبلين ونحن يومئذ بمكة لأخبروك أن الجهاز والمتاع يهدى علانية من
بيت المرأة إلى بيت زوجها فهي التي جائت به وهذا المدعي فإن زعم أنه
أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البينة فإن الإمام عليه السلام إنما بين حكم المورد الذي
علم أن المرأة تأتي متاعاً في بيت الزوج ولم يعلم إحداث الزوج فيه شيئاً ومن
البين أنه يحكم به للمرأة ووجه بيانه في خصوص ذلك تنبيه عبد الرحمن عليه
لتنبيهه أن مسألة الحكم بين البطلان ولعل سر سؤاله إياه أنه يعلم ذلك إلا أنه

وقد ظهر مما ذكرناه انه لا تعارض بين الاخبار بل كل منها ناظر الى مورد وان التداعي في
متاع البيت ليست مسئلة واحدة كي يختلف فيها على اقوال بل الغالب استيلاء كل من الرجل والمرأة
بما يختص بها ولذا كان الصورة التي هي اشهر في الروايات ثم ان في كلام ابن حمزة اشارة
الى بعض ما ذكرناه لانه قال وان كان في يد احدهما اي شيء من متاع البيت كانت البينة على
الخارجة واليمين على المنكر وقد تفطن صاحب الجواهر بما ذكرنا كله لكن اشكل عليه الامر
من حيث تنزيل الفتاوى على ذلك وانت مستريح من ذلك لعدم ملزم للاستشكال بعد
تنزل النصوص عليه وقد تبين مما ذكرنا انه لا خصوصية للتداعي في متاع البيت في باب
التداعي وانه لم يرد فيه حكم تعبدي بل كل ما ورد فيه منطبق على القواعد المحكمة فلا معول الا
على العلم وان كان اقتضائيا ناشئا عن التبادر وليس من ان ما يصلح للنساء الظاهر كونه لهن
وكذا ما يصلح للرجال واما ما يصلح للجميع فلا ظاهر على علمه فيقسم بينهما لانه ليس احدهما اولى به
من الآخر ولا ترجح لاحدهما على الآخر لا لاجل لعدم الظهور او لعدم حجيته بناء على الامر
بالعكس لان كثرة المرأة على الرجل وهو مشتري لها لا يقتضي الاختصاص بها مع جواز
ان يموت للمرأة اب او اخ فترث عمامته او طيلسانه او يموت للرجل ام او اخت فيرث
منها مقنعة وحليا ويكون ذلك [illegible] سوى الاحتمال وقال العلامة
في المختلف والمعتمد ان نقول ان كان هناك قضاء عرفي يرجع اليه ويحكم به بعد اليمين والا
كان الحكم فيه كما في غيره من الدعاوى ثم قال لنا ان عادة الشرع في باب الدعاوى بعد الاعتبار والنظر
راجعة الى ما ذكرنا ولهذا حكم بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل وبان المثبت اولى
من الخارج لقضاء العادة بملكيته ما في يده الا انه غالبا وحكم بايجاب البينة على من يدعي خلاف
الظاهر والرجوع الى من يدعي الظاهر واما مع انتفاء العرف فللتقادم [illegible] مع عدم
الترجيح لاحدهما فتساويا فيها ثم قال ان ما رواه الشيخ من الاحاديث يعطي ما فصلناه ثم ويدل على
حكمه بان العادة قاضية بان المرأة تأتي بالجهاز من بيتها فحكم لها به وان العادة قاضية بان
ما يصلح للرجال خاصة فانه يكون من مقتضيا له وكذا ما يصلح للمرأة خاصة والمشترك يكون للمرأة
قضاء لحق العادة انتهى وهو المراد من القضاء العرفي او الحكم العرفي المستند الى العادة
المفيدة للعلم لا دون ان المعول [illegible] ما هو على هذا العلم وليس الغرض استفادة
الحكم الشرعي من الحكم العرفي كما يتوهم ان العرف يرجع اليه في تحقيق موضوع الحكم الشرعي لا في
نفسه والحكم بقول المنكر والمثبت انما هو للتعويل على الظهور الانقيادي وكذا الرجوع
الى من يدعي الظاهر فانه انما يرجع اليه اذا كان الاصل معه والا فلا معنى للرجوع الى الظاهر [illegible]
كما هو واضح

كما هو واضح
ومن جملة اسباب الارث الولاء وقد تقدم ان موجب الارث امران النسب والسبب
والسبب قسمان الزوجية والولاء وقد عرفت ان الزوجين يرثان مع جميع طبقات النسب
ولا ينقصان عن الربع والثمن ومع الانفراد عن المناسب يرثان جميع المال لتمامية الاقتضاء فيهما
كما في غيرهما من النسب والسبب فالولاء مترتب على الزوجية فلا يرث المنعم مع وجود احد
الزوجين ضرورة اقربية احدهما الى الآخر من المنعم لهما ولذا يرثان مع اقرب الناس
الى الميت كالابوين والاولاد وليس ذلك الا لشدة الارتباط بينهما وقد اثبتنا فيما سبق
تمامية الاقتضاء فيهما بالبراهين مع وضوحها في نفسها وهل يمكن تسليم ذلك في المنعم
وضامن الجريرة والامام مع الزوجين مع اشدية العلقة فيهما فلا ينبغي الاشكال في
ان الارث بالولاء انما هو بعد النسب والمصاهرة ثم الولاء اقسام الاول ولاء
العتق ولا ريب في سببيته للتوارث فان الاخبار متواترة في ذلك من الفريقين
وانما يثبت هذا الولاء اذا تبرع بالعتق فلو اعتق في واجب كالكفارة والنذر ونحوها لا ولاء
له وكذا لو نكل به فانعتق [illegible] فعن اسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
اذا اعتق اله ان يضع نفسه حيث شاء ويتولى من احب فقال اذا اعتق لله فهو
مولى للذي اعتقه واذا اعتق فجعل سائبة فله ان يضع نفسه ويتولى من
شاء وعن ابي الربيع قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن السائبة فقال هو الرجل يعتق
غلامه ثم يقول اذهب حيث شئت ليس لي من ميراثك شيء ولا علي من جريرتك شيء
ويشهد شاهدين وعن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام فيمن نكل
بمملوكه انه حر لا سبيل عليه سائبة يذهب فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه
وما روي في امرأة قطعت يدي وليدتها انها حرة لا سبيل لمولاتها عليها وغير ذلك من
الاخبار التي تدل على ان الولاء انما يثبت اذا كان العتق لله تطوعا وقد علل
هذه الاخبار لان ولاء العتق من الحقوق التي يصح اسقاطها كما صرح به في خبر ابي الربيع
وشيء مما ذكرنا ان النسب والمصاهرة حاجبة بالنسبة الى هذا السبب فلا شرط له ولا مانع
لجعل التبرع بالعتق وعدم التبرء من ضمان جريرته وعدمه وعود ذلك الارث بسبب شروط له

بين السقوط فان الاول محقق للموضوع والثاني مزيل له والثالث حاجب والشرط ما
لا بد منه في التبرع لا معنى لاعتبار العدم [illegible] الوجوه لا شرطا ولا منعا والعجب كله
عن الشيخ وابن حمزة من اشتراطه على ام الولد لورثة مولاها بعد العتق ثم من نصيب
ولدها مع ان الاخبار انما دلت على ان الولاء لمن اعتق ولا اعتاق هنا بل الانعتاق
قهري ولا معنى للارث بالولاء مع وجود الدين والتبرع المحقق للموضوع مفقود فلا ولاء عليها
كما لا ولاء على المكاتب لعدم كون عتقه تبرعا بل لا اعتاق هنا ايضا وانما دفع المكاتب
قيمته فانعتق فكانه اشترى نفسه نعم يصح اشتراط الولاء على المكاتب لكنه [illegible]
عند ولاء العتق وانما ذلك ولاء ضمان الجريرة كما عن ابان عن الصادق عليه السلام في المكاتب
فقال يجوز عليه ما اشترط عليه وعن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام وان اشترط السيد الولاء
المكاتب فاقر الذي كوتب فله ولاؤه ولعل خبر ابان ناظر الى الشروط التي في المكاتب
المشروط وقد يتمسك لعدم الولاء على المكاتب برواية ابي البختري عن الصادق عليه السلام في
رجل كاتب مملوكه واشترط عليه ان ميراثه له فرفع ذلك الى امير المؤمنين عليه السلام فابطل
شرطه وقال شرط الله قبل شرطك حيث لم يثبت الولاء عليه مع الشرط فضلا عن عدمه
وفيه انه لا اشكال في صحة اشتراط الولاء عليه كما تدل عليه الاخبار وانما الذي
تدل الرواية انما هو مجرد اشتراط الميراث لا متضمنا لضمان جريرته ولذا قال عليه
السلام شرط الله قبل شرطك فان الميراث لا يثبت بالاشتراط وانما يثبت بالنسب
او السبب نعم يثبت على المدبر والموصى بعتقه بعد موته والذي يعتقه الوصي عن الميت
عن ثلثه تطوعا لورثة المنعم لقيامهم مقامه مع فقده ويدل على ذلك كله ما عن بريد
بن معاوية العجلي في ابن ابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه قال الامام ثم ان كانت
الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء المعتق هو
ميراث لجميع ولد الميت من الرجال ويكون الذي اشتراه واعتقه كواحد من الورثة
الحديث واحتمال عدم جواز احداث الولاء بعد الموت في غاية الضعف كاحتمال
ان الولاء كما يثبت للمسلم كذلك يثبت للكافر فانه انما ينتزع من الانعام على العبد
باعتاقه

على ترتيب الارث بالنسب فيرثه اولاده الابوان والاولاد [illegible] متفرقين او مجتمعين
وسواء كان المنعم رجلا او امرأة ثم الاخوة والاجداد [illegible] سواء كانوا قرابة الاب
او قرابة الام ثم الاعمام والاخوال وهكذا فلا معنى للفرق في المعتق بين الرجل
والمرأة كما صنعه الشيخ في النهاية وتبعه جماعة فجعل الولاء للاولاد الذكور خاصة
ان كان رجلا وان كان امرأة فلعصبتها ولو لم يكن للذكور ولا ذكور فالولاء للعصبة
دون غيرهم وجعل المفيد [illegible] الولاء للاولاد الذكور رجلا كان المعتق ام انثى ومع
عدمهم لعصبة المعتق ويدل على عدم الفرق في الاولاد بين الذكور والاناث ما عن
عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال مات مولى لحمزة بن عبد المطلب
فدفع رسول الله صلى الله عليه وآله ميراثه الى بنت حمزة قال [illegible] هذه الرواية تدل على انه
لم يكن الولاء للبنت كان ذوي لعامة وان المرأة ايضا ترث الولاء ليس كما تزعمه العامة
وقد تقدم ان الولاء لحمة كلحمة النسب وقوله يورث الولاء كما يورث المال يدل على جميع
ذلك ايضا مع عدم الفرق بين الرجل والمرأة في المعتق وقد يستدل لكون
الولاء للاولاد الذكور اذا كان المعتق رجلا برواية محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام
قال قضى في رجل حرر رجلا واشترط ولاءه فتوفي الذي اعتق وليس له ولد
الا النساء ثم توفي المولى وترك مالا وله عصبة فاحتق في ميراثه بنات مولاه
والعصبة فقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا احدث حدثا يكون فيه
عقل حيث انه جعل العصبة قولا وله عصبة للنفي مع ان الخبر كالصريح في ان
مرجع الضمير هو العتيق وما يدل على انتقال ارث ولاء المرأة لعصبتها
دون اولادها ولو كانوا ذكورا المحمول على التقية لانه لا يخفى على من لاحظ الاخبار
مع ان مقتضى حقيته ان ينتقل الى من هو اقرب الى المولى فقد عرفت مما ذكرنا انه اذا
ورث الولاء الاولاد يقتضي ان ميراث العتيق بالتسوية وكذا من يتقرب بهما من
الاخوة والاجداد والاعمام والاخوال لما عرفت ان التحديدات في النسب انما هي
على خلاف الاصل فلا يتعدى الى غير موردها وليس الحكم دائرا مدار العقل بان يكون

وارث الولاء العصبة التي هي العاقلة كما يستفاد من كلام الشهيد الثاني في المسالك
والا لم يكن معنى لتوريث الابوين والاولاد مع انه لم يختلف فيه احد ولو فيما كان
المعتق رجلا والعجب من المحقق قده حيث انه لم يجعل ارث الولاء دائرا مدار
العقل بل ورثه الابوين والاخوات من قبل الاب والعمات ومع ذلك حكم بعدم ارث
المتقرب بالام من الاخوة والاخوات والاجداد والجدات والاخوال والخالات
وبالجملة ان كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في المقام في غاية الاضطراب ومنشأه
الاخبار التي رجحها في التنقيح ويظهر بالتامل فيما تقدم انه اذا اعدم قريب المولى من
النسب يرث الولاء مولاه المنعم ان كان ثم اقاربه فان عدم فموالي لهذا المولى ثم
اقاربه وهكذا فان هذه السلسلة اقرب الناس الى منعم العتيق فهي الحقيقة من
مباشري عتقه فان عدم اهل هذه السلسلة يرثه منعم اب المنعم ثم اقاربه وهكذا
فان لمنعم الاب ايضا ولاء على الابن في الجملة ولو كان حرا في الاصل فضلا عن ان يكون
عتيقا كما ستعرف انفا فان لم يكن للمنعم والمنعم اليه موالي لكونهم احرارا في الاصل يورثه
ضامن الجريرة فان عدم فان كان للعتيق من يرثه غير الامام لا للمعتق ابيه والا ينتقل
تركته الى بيت مال المسلمين وهنا مسائل الاولى ان الاب يجر ولاء اولاده لمنعمه
وكذا الام ولو كان الولد حرا في الاصل لاشتمالهم شرف الابوة وفيها النسب حرية عن حرية
احدهما بالطريق الاولى لتحقق الانعام بالخصوص على الولد ايضا ويدل على ذلك
كله الاخبار الواردة عن معادن العصمة سلام الله عليهم منها رواية عيص بن القسم
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اشترى عبدا له اولاد من امرأة حرة فاعتقه
قال ولاء ولده لمن اعتقه اي الاب فهي ظاهرة في كون الام حرة بالاصل ولا
بل لا وجه لحملها على المعتقة كما صنعوه وحكموا بان الاب الولاء يجر من معتق الام
الى معتق الاب ولو اعتق الاب بعد الام فضلا عن ان يعتق قبله او عتيقا
معا وان انجرار الولاء مشروط بعدم حرية احد الطرفين بالاصل والذي
يستفاد من الاخبار هو ما ذكرناه من جر الاب والام ولاء الولد وان كانا حرا
في الاصل ولا موضع فيها للانجرار من معتق الام الى معتق الاب بل في بعض
الاخبار

الاخبار تصريح على خلاف ذلك كما ستعرف والعجيب من اتفاقهم كلهم على ذلك
من غير ان يوجد دليل ومنها ما عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع في العبد تكون
تحته الحرة قال ولده احرار فان اعتق المملوك لحق بابيه اي لحق الولد
بابيه وهذا ايضا كالاول في الظهور في الحرية الاصلية ومنها ما رواه محمد بن قيس
عن الباقر ع قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب اشترط عليه ولاؤه اذا اعتق
فنكح وليدة لرجل اخر فولدت له ولدا فحرر ولده ثم توفي المكاتب فورثه ولده
فاختلفوا في ولده من يرثه قال فالحق ولده بابيه وهذه ظاهرة في تبعية
الولد عن الاب وبقاء الام على الرقية ولا شاهد فيها لحمل الاولين على المعتقة
وفي الوسائل عن الحسين بن سعيد في كتابه هكذا قال سالت ابا عبد الله
قال سالته عن حرة زوجتها عبدا لي فولدت منه اولادا ثم صار العبد الى غيري
فاعتقه لمن ولاء ولده قال اذا كانت امهم مولاة لك اي ام الى الذي اعتق اباهم قلت
ان كانت الام حرة جر الاب الولاء وان كنت انت اعتقت فليس لابيه جر الولاء
وهذه الرواية مصرحة بان الام ان كانت حرة في الاصل جر الاب ولاء الولد
لمنعمه وان كانت معتقة فولاء الولد لمعتق الام ولا يجر الاب الولاء من معتق
الام نعم لو اعتقا في ان واحد جر الاب الولاء لقوة انتساب الولد اليه كما يجب
اذا اعتق قبل الام وحكي عن حاشية الجلبي قده على الفقيه ان المراد ان الام
ان كانت معتقة وحصل عتقها قبل عتق الاب لا يجر الاب الولاء من معتق الام
وان كنت انت اعتقت الغير فليس لابيه جر الولاء فان ولاء المباشر
لا ينجر اصلا وهذا التفسير عن هذا الفاضل في غاية الغرابة وما ادري ما دعاه
الى تاويل النص وقد روي عن علي بن الحسين ع انه قيل له ان اشترى فلان رجل
بالمدينة مملوكا كان له اولاد فاعتقهم فقال اني اكره ان اجر ولائهم والظاهر
ان النسخة غلط وان مرجع الضمير الاب فالضمير في يجر الاب والا فلا معنى
لجر الولاء بل كان مولى مباشرا وتفسير الشيخ له بانه يكره ان يعتق

ويجعل ولاء ولده اليه بل يفعل بالعتق وجه الله ويكون الولاء تابعا له ويستفاد
من الاخبار ان ولد المعتق ليس كالعتيق بان يختص لمعتق ابيه او امه كما
اختصاص ولاء ابيه بل للولد ان يتوالى الى من شاء وان لم يفعل فجنايته على معتق
احد الابوين وميراثه له ويدل على ذلك رواية حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله ع
قال المعتق هو المولى والولد ينتمي الى من شاء وعن الحسن بن مسلم قال حضرت
عمي قالت في جالس بفناء الكعبة اذ اقبل ابو عبد الله ع فمال الي
فسلم علي ثم قال ما يجلسك ههنا قلت انتظر مولى لنا قالت فقال لي اعتقتموه
فقلت لا ولكن اعتقنا اباه فقال ليس ذاك مولاكم هذا اخوكم وابن عمكم
انما المولى الذي جرت عليه النعمة فاذا جرت على ابيه وجده فهو ابن عمك واخوك
فانها تدل على ان ولد المعتق ليس مثله بل له ان يتولى الى من شاء فان المولى والمعتق
هو الذي جرت عليه النعمة وقال الشيخ ان في كون الولد مولى صحيح لان المولى في اللغة
هو المنعم نفسه ولا يلزم ان ينتفي الولاء عن الولد وانت خبير بانه لا يبعد
ان المولى في اللغة هو المنعم والمعتق كلاهما وليس للولد مولى لكن هذه الرواية
بلا حظة رواية حذيفة تدل على ما ذكرناه كما لا يخفى المسئلة الثانية لو كان الابوان
رقا فاعتق احدهما ثم وضعت الام لدون ستة اشهر من اول العتق
حكم برقية الولد لان العبرة في حرية الولد بحين انعقاد النطفة وقد كان رقا
في ذلك الحين قطعا ولو وضعت لاكثر من ستة اشهر مع بقاء الزوجية و
احتمال الوطي وانعقاد النطفة بعد عتق احدهما حكم بالرقية ايضا للاصل
واصالة التاخر باطلة لكن ... المسئلة الثالثة لو انكر
المعتق ولده زوجته سواء كانت مملوكة او معتقة انتفى الولد عنه شرعا
ولحق الولد بامه وكان ولاؤه لمولى امه ولو كانت الام معتقة بعد الاب فانه
لا يتحرر بحرية ابيه بعد انتفائه عنه شرعا ولو اعترف به الاب بعد ذلك
لم يورثه الاب ولا مولاه لنفي ... مع ارث الاب في اثباته انه مولى الام
المسئلة الرابعة لو اشترت امرأة اباها فانعتق كان لها ولاؤه وان لم
يكن

يكن له ارث من حيث الارث فاذا اعتق ابوها مملوكا ومات الاب ثم العتيق
ولا وارث له سواها كان ميراثه لها لا الانعتاق ولاء الاب اليها النصف بالتسمية
والباقي بالرد عندنا وعند بعض العامة انها ترث النصف بالتسمية والنصف
الاخر بالتعصيب لانها اقرب عصبة لابيها ولاء الاب عليها بناء على المختار
من ارث اولاد المنعم الولاء وان كن اناثا والا فالميراث للا ... الارث ان
عدم فللبنت لا من حيث انها بنت بل من حيث انها معتقة المعتق بناء على ثبوت
الولاء بشراء القريب والانعتاق ... ايضا وكان الميراث للامام اذا لم يكن
له مولى ولو مع بعض اصولها او فروعها المسئلة الخامسة قد عرفت انه يثبت الولاء
بشراء القريب الذي ينعتق على الشخص وتظهر الثمرة في ثبوت العقل اذا كانت امرأة
فانها لا تعقل بالنسب وقيل بل بانتقال الولاء ايضا وتعقل بمباشرة العتق في اولاد
العبد بنتين من معتقة فاشترتا اباهما كان ولاؤه لهما وولاؤهما لمولى الام فاذا مات
الاب كان ميراثه لهما بالتسمية والرد لا بالولاء لانه لا يجتمع الارث بالولاء مع النسب
ولو ماتتا او احدهما او الاب حتى كان ميراثهما له ولو كان ميتا كان ميراث الباقية لاختها
النصف بالتسمية والنصف الباقي بالرد ولا ولاء لاحدهما على الاخرى من حيث
كون كل منهما معتقة الاب لسبق الولاء عليها لمولى الام وقد عرفت ان ولاء السابق
لا ينجر ولا دليل على الانجرار ومن هنا حكم العامة بان للاخت الباقية النصف بالتسمية
والنصف الباقي وهو الربع بالولاء لانها معتقة ابيها شريكتها والباقي لمولى الام ولو
ماتت الاخرى ايضا ولا وارث لهما سواهما فمولى امهما البنت ولاؤه عليهما وقد تردد
فيه المحقق قده مع قوله بثبوت الولاء بشراء القريب وانجراره من معتق الام الى معتق
الاب فان مقتضى ذلك ان لا يورث تمام التركة من مال بل ترث نصفها لانجرار نصف ولاء
كل منهما الى الاخرى وجعل منشأ التردد انجرار الولاء اليهما بعتق الاب بعد ما ... على
الاقرب لانه لا ينجر هنا اذ لا يجتمع استحقاق الولاء بالنسب والعتق وقد عرفت ان الذي
لا يجتمع انما هو الارث بالولاء مع النسب لو وجدهما كما اعترف به بعد تسليم ثبوت الولاء

بين ان التقريب لا مجال للترديد هنا ثانيا فانه كلا حكم بثبوته فقد اجتمع هناك مع الثلث القسم
الثالث و لاء الموالاة المعبر عنه في عبارة كثير بولاء تضمن الجريرة اي الجناية و هو ان
يتولى الشخص الى اخر ليشمله و ليواليه فاذا ارتضى ذلك الشخص الاخر بذلك كان عليه
عقله و ضمان جنايته و له ميراثه و يحصل ذلك بمجرد التوكيل على الولاية و لا يعتبر في
انشاء ذلك لفظ خاص و ليس من العقود فضلا عن ان يكون لازما كما هو الحاكم الاجماع
عليه عن ظاهر السرائر فان ذلك اما ان يكون من طرف واحد او الطرفين و على كلا الحالين
فلا دليل من طرف واحد و من الطرف الاخر مطلقا و غيره و ليس هنا احد لاحتياج
الى ايجاد العلقة بينهما بايجاب و قبول او ايجابين فجعل ذلك من العقد لم
نتعقل له وجها اصلا كما هو واضح ثم ان هذا الولاء كان الناس في الجاهلية يتوارثون به
و لا يورثون الاقارب فاقرهم الله تعالى في صدر الاسلام عليه و الذين عقدت ايمانكم
فاتوهم نصيبهم ثم نسخ بقوله تعالى و الذين امنوا و لم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء
فكان الارث للمهاجرين دون ولي الرجل الذي لم يهاجر ثم نسخ ذلك الاقرب باية
الفرائض و هو عندنا ثابت باق على التشريع الحكم لكن شرعيته [illegible] عنه في الجملة
على الامر بين فيه بمعنى ان الارث بهذا الولاء مشروط بفقد كل قريب حتى المعتق و الاخبار
صريحة في الارث به كما في خبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل يذهب
فيه الى من احب فاذا ضمن جريرته و عقله كان مولاه و ورثته و في صحيحة هشام بن
سالم عنه عليه السلام قال اذا والى الرجل الرجل فله ميراثه و عليه معقلته و قال ابن اسلمت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اسلم فتوالى رجلا من المسلمين قال ان ضمن عقله و جنايته
ورثه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في ان المنشأ انما هو الولاية و ضمان الجناية و
الميراث من الاحكام المترتبة عليه و تعليق الارث بضمان الجناية في عبارة الاخرى عن
الرضا بالولاية كما انه يكفي فيه التوالي من طرف الى الاخر فله اسقاط الولاء و التنقل الى
الاخر ما لم يعقل عنه كما قال الشيخ في ان ولاء الموالاة عندنا جائز و معناه ان يسلم رجل
على يد رجل و يوالي اليه و له ان ينتقل و لا انه الى غيره ما لم يعقل عنه ثم ان الارث بهذا

الولاء انما هو للموالي دون من عليه الا ان يكون التوالي من الطرفين و ان مات
احدهما بطل الولاء و لا ينتقل الى وارثه و ان عقل عنه لاعتبار الخصوصية فيمن له الحق
و قياسه على ولاء العتق باطل و الحاصل ان هذا الولاء انما يورث به بعد فقد النسب
السبب مطلقا من المصاهرة و ولاء العتق فهو السائبة كالمعتق في الكفارة و النذور و اذا لم يوال
احدا من المسلمين فميراثه لمولاه الذي اعتقه او اقربائه و ان لم يكن عليه جريرته لا عقله   ولاء ضامن الجريرة
عليه فانه اذا كان سائبة له ان يتوالى من احب اما عتق العام المعتق فلا مولى له فاذا
لم يوال احدا لمولاه اولى به فهو اذا لم يكن سائبة فولاؤه مختص لمولاه و في الصحيح عن الرجل
يعتق الرجل في كفارة اليمين او الظهار لمن يكون الولاء قال للذي يعتق و في خبر ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام قال السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احدا فميراثه و جريرته
عليه و ان لم يوال احدا فهو لاقرب الناس لمولاه الذي اعتقه ثم ان هذا الولاء كما يجري
بين المسلمين كذا يجري بين الكافرين ايضا و بين المسلم و الكافر من اي طرف كان
لعدم دليل يدل على اختصاصه بالمسلم فاذا مات واحد و لا وارث له حتى ضامن
الجريرة فرجع ما ترك الى بيت مال المسلمين فان كل مال لا مالك له فهو لبيت مال
المسلمين فيتصرف فيه النبي و اوصياؤه سلام الله عليهم كيف شاؤوا ثم نوابهم قدس الله
اسرارهم فان النبي صلى الله عليه و آله و خلفاءه عليهم السلام اولى بالمؤمنين من انفسهم فهم المرجع للانفس
و اموالهم و هذا معنى ولاء الامامة و كون الامام وارث من لا وارث له يعني ان من
لا وارث له فالمرجع في امواله من هو اولى به من نفسه يتصرف فيه بما شاء و هذا الولاء
هو ولاء الربوبية القائم بالنبي صلى الله عليه و آله و خلفائه و محصله سلطنة خليفة الله تعالى على العباد
و رجوع امورهم اليه و اموالهم في جنبه فان هذه هي السلطنة المتفرعة من الربوبية و
المربوبية القائمة بخلفائه تعالى و لذا كان النبي و الامام اولى بالمؤمنين من انفسهم و كان
مرجعا لاموالهم و في صحيحة ابن رئاب عن الباقر عليه السلام قال السائبة لا ولاء لاحد عليها الا
الله تعالى فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله صلى الله عليه و آله و ما كان و لاؤه لرسول الله فان ولاءه للامام
و جنايته على الامام و ميراثه له و في بعض الاخبار ان ميراثه لبيت المال و في بعض اخر لبيت

مال المسلمين و مرجع الجميع الى امر واحد و من هنا ظهر انه لا مجال لتوهم ان ولاء الامامة ليس
من اسباب الارث و ان الامام وارث من لا وارث له فانه لو كان هذا الولاء من اسباب
الارث لزم ان يكون النبي ايضا كذلك و لا يقولون به و [illegible] كان ذلك مثل سائر
اموال الامام عليه السلام و قسم بين اولاده مع انه لا ينتقل ذلك الا الى الامام الذي بعده نعم
ذلك من الانفال لكن ملكيته بالانفال ايضا بمعنى مرجعيته في التصرف فيه بحيث لا يكون
لاحد فيه التصرف الا باذنه مع ان هذا الولاء اقوى من ولاء العتق و ولاء ضمان الجريرة
فلو كان من اسباب الارث في الاخبار بالقرائن لزم ان يتقدم على غيره من اقسام الولاء بل جعل
اساس الارث بالمرة لكون الامام اولى به من نفسه فضلا عن اقاربه فكون ولاء
الامامة متاخرا عن جميع الاسباب ليس لاجل ضعفه كما يتوهم بل لعدم كونه من اسباب
الارث فلو لو قوته فاخر عن جميع الاسباب كان الاقوى من غيره يتقدم على الاضعف
لقوته و لا يتوهم في الروايات لما اشتمل على التعبير بلفظ الارث و لا اشعار فيه بذلك
فان معناه قيام الشخص مقام اخر و هو متحقق في الامام و هو اتم من الملك فالامام مرجع
من لا مرجع له ثم خلفاؤه رضوان الله عليهم فانهم ايضا ورثة من لا وارث له و يصرفون
في اموالهم حسب ما تقتضيه المصالح مع التحفظ على الاهم فالاهم في لواحق الارث و فيه
فصول منها ان ولد الزنا من الطرفين لا يرث و لا يورث لانتفاء النسب شرعا بالنسبة الى
كلا الطرفين و قد ثبت من طرقنا قول النبي صلى الله عليه و آله الولد للفراش و للعاهر الحجر يعني ان ملقيه
الابوة و البنوة انما تثبت مع تحقق الفراش و في خبر عبد الله بن سنان قال قلت للصادق عليه السلام
فانه مات اي ولد الزنا و له مال من يرثه قال الامام و لا خلاف في المسألة عند علمائنا
الا عن ابن الجنيد و الصدوق و ابي الصلاح فانه حكى عنهم الذهاب الى التوارث بينه
و بين امه و اقاربها كولد الملاعنة على ما يستفاد منهم لرواية اسحق بن عمار عن
الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول ولد الزنا و ابن الملاعنة يرثه امه و اخوته لامه و عصبتها
و رواية يونس قال ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه على نحو ميراث ابن الملاعنة
و انت خبير بانهما لا ينهضان دليلا لهم بعد قوله صلى الله عليه و آله الولد للفراش فالحكم بالنسب مع انتفاء

باعتاقه و الاخر المتفرع تابع لتحقق منشأ انتزاعه نعم ارث الكافر به متوقف على الاسلام
و لو مات العتيق و المنعم الكافر حي و له وارث مسلم انتقل الولاء اليه لكونه بمنزلة
العدم كما ينتقل اليه بعد موته و قد تحصل مما ذكر ان التبرع بالعتق موجب للولاء
على العتيق و التبري عن جريرته مسقط له و لا باس بالتعبير عنه بالمانع فلا شرط له
اصلا و يصح اسقاطه بعد العتق كما شاء المنعم و ليس مختصا بحين العتق و ان
ذهب العلامة في التحرير و الشهيد في الدروس الى الثاني اقتصارا في الخروج عن
عموم الولاء لمن اعتق على المتيقن فانه لا عموم في الخبر و انما هو لبيان ان الولاء
لا يثبت للبائع بالاشتراط بل كان للمشتري اذا اعتق و يدل على ذلك خبر عيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت عائشة لرسول الله صلى الله عليه و آله ان اهل
بريرة اشترطوا ولاءها فقال رسول الله صلى الله عليه و آله الولاء لمن اعتق مع انه لا ينبغي ان
يشك في سقوطه بالتبري بعد العتق فانه اذا كان حقا قابلا للاسقاط فهو راجع
الى صاحب الحق لا الى من له فلا شك يسقط و ان شاء يبقيه و لو اعتق عبدا و لم يعلم
كونه سائبة او لا فالولاء في [illegible] لعدم العلم بتحقق منشأه لا لان التبرع شرط
و لا بد من احراز الشرط نعم ان اعلم بالتبرع و شك في التبري عن الجريرة فالولاء للمنعم
للاصل كما انه مع احتمال الحاجب بالاصل و يدل على عدم ارث المنعم مع وجود قريب
مناسب للمولى اخبار كثيرة صريحة في المطلوب و قد سئل علي بن يقطين ابا الحسن عن
الرجل يموت و يدع اخته و مواليه قال المال لاخته و عن جابر عن الباقر عليه السلام ان عليا
كان يعطي اولي الارحام دون الموالي و روي ايضا انه قيل لابي عبد الله عليه السلام اي
شيء للموالي من الميراث فقال ليس لهم شيء الا الترابا يعني التراب و اما ما روي بسنده
عن حاتم عن انه قال حاتم سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول مات مولى لابنة حمزة و له ابنة
فاعطى رسول الله صلى الله عليه و آله ابنة حمزة النصف و ابنته النصف فمحمول على التقية فانه يعلم
من الاخبار ان ذلك كان من شعار العامة و بالجملة ان المنعم يرث من اعتقه اذا
لم يكن له وارث نسبي رجلا كان المنعم او امراة واحدا كان او متعددا فانهم

شركا في الولاء بعقد اشتركتهم في الحصص وقد ظهر مما ذكرناه من صلوح الولاء للاسقاط
انه من الحقوق الموروثة فاذا مات المنعم يورث من يرث المال بالترتيب الذي تقدم
تفصيله في النسب لان الذكر والانثى فيه سواء فان تفضيل الذكر على الانثى انما
ثبت في النسب على خلاف القاعدة فان مقتضى الشركة التسوية وقد تواتر عن النبي
ان الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب يعني ان وارث الولاء يرث ممن عليه الولاء
كما ان المناسب يرث ممن ينتسب اليه وعن امير المؤمنين ع يرث الولاء من يرث
المال ولا ينافي عدم جواز بيعه وهبته حقيقة فان هذا الحق انما حدث باعتبار الانعام
فلا يصلح لثبوته لغير المنعم ومن يقوم مقامه وليس كل حق يصح بيعه وهبته وصلحه انما
ذلك من لوازم الحق في الجملة بمعنى انها لا تنطرق الى الحكم المعروف اصلا لا انها لا تنفك
عن الحق وعلى هذا يصح لورثة الولاء اسقاطه كما شاؤا وقياسه على النسب الذي
لا يورث باطل لعدم تصور انتقال النسب بخلاف الولاء فان المولى بالعتق
استحق ميراثه وكان عليه جنايته فاذا فقد قام ذلك بعقد لقوم يقومون مقامه ولذلك
بعد موته كما ان اوصى بالعتق فان ذلك نظير الدية التي يملكها ورثة الميت لقيامهم
مقامه ولا يعقل المنافاة لديته الى الارحام مع تعقل كونه موروثا بعد ان كان
الارث به متوقفا على عدم ذي الرحم كما يتوقف الولاء على عدم مورث يرث به فالعجب
من ابن ... فقد صار اختار انه لا يورث به ولا يورث وتبعه الشهيد الثاني وذكروا له
فوائد منها ما لو مات المنعم قبل العتيق وخلف ولدا عن الولد عند موت العتيق
كالولد ما تعن ولدين ثم مات احدهما عن اولاد ثم المعتق فعلى ما ذكرناه يشارك
اولاد الابن الاخر مع الابن الصلبي لانتقال حصة ابيهم اليهم وعلى ما اختاره العلامة
يختص الولاء بالولد الباقي فان معنى كونه لا يورث به الارث بسببه عند الحكم بارث
العتيق ولا ريب ان القائم مقام المنعم انما هو الاقرب اليه والولد الصلبي اقرب من
ابن الابن والى هذا اشار من اختار انه لا ينفع فيما ذكرناه كما لا يخفى والاقتصار
ذلك يظهر لك انه لا يصح بيع الولاء وارث المال منهم كما اختاره ابن ابي عقيل انه

مع زيادة

الفراش مع انه يمكن ان يكون شريكه ولد الزنا في الحكم مع ابن الملاعنة اجتهادا
من الراوي في الرواية الاولى كما تأولها الشيخ بذلك ورواية يونس مقطوعة لم يسندها
الى الامام ولعلها من كلام يونس ومذهبه كما في ذلك نعم ولد الزنا لو كان ابنه وزوجة
او زوجته فيرث منهم ومع عدمهم فالمعتق ثم الضامن ثم الامام ع فلا يرث منه الاب
ولا الام ولا يرث منهما الا ان يكون الزنا من طرف واحد وشبهة من الطرف الاخر فانه
يثبت التوارث بينه وبين ذلك الطرف ومن يتقرب به ولعل رواية ابن عمار ناظرة
الى ذلك واما ولد الملاعنة فلا يرث من ابيه ولا اخوته منه فان اللعان كما انه سبب لازالة
الفراش والتحريم المؤبد كما هو صريح الاخبار كذلك يوجب انتفاء الولد عنه شرعا
وعدم لحوقه به فلا نسب بينه وبين ابيه شرعا نعم يثبت التوارث بينه وبين امه واقاربها
فان نسبه باق بالنسبة الى الام ولا يلزم من انتفائه من ابيه كونه ولد الزنا بل
وجب الحد على من دعاه بذلك كما هو المنصوص وبالجملة ان جميع احكام المواريث
جار في ابن الملاعنة على انه لا توارث بينه وبين ابيه واقاربه الا ان يعترف
به الاب ويكذب نفسه فانه يرث اباه واقاربه ولا يرثه ابوه ولا اقاربه وقد
ورد ذلك في روايات كثيرة رويت عن ابي عبد الله ع وفيها انه يرث اخواله
ويرثونه وفي الاستبصار انه لا يرثهم الا ان يعترف به الاب مستندا الى ما رواه
الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث طويل وقد سئل عن الملاعن اكذب نفسه من
بعد ذلك اما المرأة فلا ترجع اليه ابدا واما الولد فاني ارده اليه اذا ادعاه ولا ادع
ولده وليس له ميراث ويرث الابن الاب ولا يرث الاب الابن يكون ميراثه
لاخواله فان لم يدعه ابوه فان اخواله يرثونه ولا يرثهم وفيه انه لا ينفع للمفصل
بعد ثبوت النسب بلفظه وبين الام ولعل الاشتباه في الكتابة وكان اصلها
وهو يرثهم وبالجملة لا خلاف في انه اذا اعترف الاب واكذب نفسه يرثه الولد
ولا يرثه الاب للنصوص ولان اقرار العقلاء ماض على انفسهم لا لها وانما الخلاف
في ارث الولد لاقارب ابيه واستلحقه فالاكثر على انه لا يرثهم ولا يرثونه الا

بعد ارث الولد منهم
وفيه ان مقتضى الاستصحاب في المقام التوارث فان النسب وان انتفى اولا باللعان
لكنه عاد ثانيا بالاقرار بالعرض والاخلاد عدم الاشتراك اباه ولا ينافيه عدم ارث ابيه منه
لعدم نفوذ اقراره لنفسه واقاربه تابع له ولو شك في انه لهم فيحكم باسبابه الى ان يعلم المانع
وهذا الاشكال فيه يحل الله تعالى كمسائل قد ظهر عنه انه لا اثر هنا للانتساب الى الاب
فلو خلف ابن الملاعنة اخوة بعضهم او اختين او اخا واختا احدهما لام والاخر
لابيه وامه فالميراث بينهما سواء وكذا لو خلف اخوين لابويه وجدا لام فانه كان
الميراث بينهم اثلاثا لان نسبه لو انكر الحمل وتلاعنا فولدت توامين توارثا بالام ولم يتوارثا
بسببها معا بالنسبة الى الاب اللاثة فيما رواه ابن مسكان عن يزيد ابن خليل
قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل تبرأ عند السلطان من جريرة ابنه وميراثه ثم مات
الابن وترك مالا من يرثه قال ميراثه لاقرب الناس الى ابيه وروى مثله عن ابي بصير وفيه
والسؤال فيه عن المخلوع وفي ذيله قال على عصبته لاقرب الناس اليه قال في الصحاح
الخليع هو الذي خلعه اهله فان جنى لم يطلبوا بجنايته وقد افتى الشيخ قده بمضمون
الروايتين لكن الحق انه لا اثر للتبري لوجوب بقاء النسب ولعل المراد من التبري
في الرواية هو التبري باللعان وحينئذ فلا يرد من الروايتين كما لا يخفى

والاولى جد

وهو بسم الله الرحمن الرحيم المعين

الحمد لله المنعم على بريته بانحاء النعم التي لا يحصيها العادّون ولا يبلغ
مدحته القائلون والصلوة على نبيه اشرف المرسلين وخاتم النبيين
وآله البررة المكرمين المعصومين واللعنة على اعدائهم من الانس والجن
اجمعين الى يوم الدين وبعد فان من غوامض المسائل الفقهية التمييز
بين الحق والحكم حيث ان الفقهاء قدس الله اسرارهم اصطلحوا على ان
كل حكم شرعي صالح لان يسقطه المكلف عن نفسه او ينقله او ينتقل اليه
فهو الحق وما لا يصلح شيئا من ذلك فهو الحكم بقول مطلق والا فكل حق
حكم شرعي وكل حكم شرعي حق وانما المشكل هو تمييز الحكم الشرعي الصالح لذلك
عما لا يصلح له مع قطع النظر عن هذا الاصطلاح ثم ان هذا التعبير منهم ليس
مجرد اصطلاح بل الواقع ايضا كذلك فان الحق مقابل الباطل فكل امر ثابت
في نفسه فهو حق غير باطل فالحق والحكم حقيقة واحدة والاختلاف في الاسم
انما لاجل الخصوصية المذكورة في بعض الافراد فان الخصوصية اختص باسم خاص
وبقي الآخر على اصله كما في الجمد والماء فان حقيقتهما متحدة فالماء المنجمد اختص باسم
الجمد لكون ذلك خصوصية زائدة في اصل الماء كان الصلوح للامور المذكورة
خصوصية زائدة على اصل الحكم الثابت شرعا ولذا اختص هذا النحو من الحكم باسم
الحق ووجه الاختصاص بهذا الاسم مع صحة الاطلاق على ما ليس له هذه الخصوصية
لاجل ان الحق اذا انتسب الى الشخص فهو يستحقه ويكون زمامه بيده من حيث الاثبات
والاسقاط والنقل والانتقال والحكم الشرعي اذا كان كذلك فيكون حقا للمكلف
ويرجع امره اليه واما الفائدة للخصوصية فقد يقع في الاصل فقد ظهر مما ذكرنا وجه اطلاق
الحق على الحق تعالى شانه فانه سبحانه محقق في الحقيقة فلا يتطرق اليه البطلان لتنزهه
عن الماهية والوجود المقابل للعدم اللذان بهما صار الممكن محضا في البطلان فان

لكن زوج تركيبي يفيد انه مركب من الوجود والماهية وكل منهما مع قطع النظر
عن الآخر لا شيء صرف وانما الشيئية بالتركيب ولذا كان الممكن محضا
في البطلان ومن هنا طرب النبي صلى الله عليه وآله طربا اقدسيا اذا سمع قول الشاعر الا كل
شيء ما خلا الله باطل وليس ذلك الا لاثبات الحقية للواجب تعالى والبطلان
لما سواه وهذا هو المراد مما في بعض الخطب من ان ذاته حقيقية يعني لا
يتطرق اليه البطلان بل ذاته محض في الحقية ثم ان بيان الضابط بين الحق
والحكم ليتميز احدهما عن الآخر ولا يقع الاشتباه كما وقع الكثير في كثير يتوقف
على التعرض لجهات السلطنة على الغير او النفس فنقول ان اقوى مراتب
السلطنة هو سلطان الرب تعالى على المربوب وملتشاه الربوبية والخالقية
ولا يتصور سلطنة فوق ذلك لاضمحلال المخلوق وهلاكه في جنب الرب حيث
انه في نفسه ليس واجد النفسه بل نفسه من الغير لان وجوده
وذاته مستند الى الواجب تعالى فان ذات كل شيء حدّ لوجوده وبه يتحصل
الوجود فيصير وجودا خاصا وبدونه لا يعقل وجود الشيء لاستحالة تحقق
المبهم في الخارج فالحد والمحدود مستند الى الرب تعالى شانه ولا يعقل استناد
احدهما اليه دون الآخر فالممكن واجد لذاته ووجوده من الغير فهو بنفسه
من الغير فهو مع قطع النظر عن اعطائه لا نفسية له فالممكن في حد ان نفسه
محتاج الى بدأ انشائه فلا يعقل له استقلال في شيء اصلا بعد ان لم
يستقل في ذاته وهذا معنى كون تلك السلطنة اقوى من جميع المراتب ثم
ان هذه السلطنة القائمة بالاصالة بالواجب تعالى قد بعينها قائمة لخلفائه صلوات
الله عليهم اجمعين فما دام النبي صلى الله عليه وآله موجودا فهي قائمة به فهو السلطان على العباد
والقاهر بهم وهذا معنى الاولوية في قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم
وفي قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية ايوب بن عطية انا اولى بكل مؤمن من نفسه وقال
في غدير خم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا علي
مولاه

مولاه فان معنى اولوية الغير بالشخص مع كونه نفسه تقدم سلطانه
عليه وعدم استقلاله في موضع فان ذلك الغير هو المرجع في جميع موارده
وهذه هي السلطنة الكلية القائمة بالخالق تعالى بالنسبة الى عباده وهذا
المعنى هو حقيقة النبوة فانها عبارة عن الخلافة عن الله بالنسبة الى عباده
فيما كان قائما بالله جل شانه بالذات ثم هذه السلطنة بعينها بعد النبي صلى الله عليه وآله
قائمة بخلفائه صلوات الله عليهم اجمعين كما ان ذلك معنى خلافتهم عن النبي
فانهم عليهم السلام قائمون مقام النبي صلى الله عليه وآله في تلك الجهة القائمة به كما قال
النبي صلى الله عليه وآله في واقعة الغدير من كنت مولاه فهذا علي مولاه وقال عزّ من قائل
انما وليكم الله ورسوله الآية ثم تلك السلطنة الكبرى تقوم بالفقهاء الامامية
عند غيبة امام العصر عجل الله فرجه وفي التوقيع قال عليه السلام هم حجتي عليكم وانا
حجة الله وقال صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائي قيل ومن خلفائك يا رسول الله قال
الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي فكل تصرف كان للنبي صلى الله عليه وآله
ثابت للفقهاء فهم الامامية بالدليل بل تلك السلطنة بعينها تقوم
بالنواب المنصوبين من قبل الفقيه وكذلك القيّم المنصوب من قبلهم واذ
قد عرفت ذلك كله تبين لك ان هذه السلطنة القائمة بالاولياء
من شؤون السلطنة الاولى اعني سلطنة الرب على المربوب فتقوم
في زمان النبي صلى الله عليه وآله بوجوده الاشرف وبعد وفاته بالائمة المعصومين وفي
زمان الغيبة بالفقهاء الطيبين رضوان الله عليهم فهذه السلطنة
جهة واحدة اعني الخلافة عن الله المجعول منه تعالى لاهل هذه الطبقات
فليس هنا الا منصب واحد وهو الخلافة عن الله تعالى له شؤون لا تحصى
منها الافتاء فيما يحتاج اليه المسلمون في عملهم والقضاء بما رآه في المرافعات
والتصرف في الاموال والانفس بما هو الصلاح فهذه كلها من شؤون
منصب واحد لا انها مناصب متعددة فاذا ثبت اصل الخلافة فلا يحتاج لاثبات

ترجمه آنكه ولايت مطلقه از حيث علقت و تصرفات كل در خلق از جميع حيث بدون استثناء شئ راجع بخدا است الى كل الخلق والامر. [illegible]

كل منها الى دليل وقد ظهر ايضا بهذا البيان ان الفقيه مستقل بالتصرف
في اموال الناس ونفوسهم بما يراه صلاحا وليس لغيره التصرف في شيء
الا باذن الفقيه سيما فيما علم توقفه على اذن الامام نعم التصرف فيما كان من
شئون كونه نفسه كتصرفاته فيما ملكه لا يتوقف على الاذن كبيع ماله
وهبته وساير تقلباته وغير ذلك كله متوقف على الاذن فلو فرض الشك
في ثبوت ولاية الفقيه بالنسبة الى شيء فالاصل ثبوت الولاية له لثبوت
خلافته من الله في جميع الامور الا ما خرج بالدليل فلا حاجة للتمسك با
لعمومات والاطلاقات ممن سبق هنا ان الاصل توقف كل تصرف على اذن
الفقيه فيما في غيرها مما علم توقفه على اذنه وبما ذكر يظهر ما في كلماتهم فلا حاجة
الى التعرض ثم ان المرتبة الثانية من السلطنة على الغير سلطنة المولى على عبده
وليست هذه من سنخ السلطنة الاولى فان كانت سلطنة المولى على العبد ايضا
فلا يمكن ان يكون هذه قسما منها لعدم الجامع بينهما فان منشأ الاولى كما
عرفت انما هو الخالقية والسلطنة المنتزعة منها ليست صفة ثابتة لله تعالى
وانما هي تعبير عن اضمحلال المخلوق وهلاكه في صقع ربه بحيث لا استقلال
له قط واما سلطنة المولى على مملوكه فان منشأه هو الاحاطة وكون
العبد تحت يده وسلطانه فغاية ما هنا انما هو الجدة الحاصلة للمولى من ملكه
على العبد ولا يعقل الجدة بالنسبة الى الخالق تعالى والقول به كفر بالله سبحانه
فانها من الاعراض وهو تعالى منزه من ان يتطرق اليه عرض تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولذا نفي الاشتراك بين السلطنتين وبالجملة المولى
قاهر على عبده ومسلط عليه في جهات الاطاعة سلطنة مطلقة فله ان يامره
وينهاه بما شاء ومنه جميع افعال العبد الشرعية تابع لمولاه فلا استقلال له في فعل
فلا يجوز ان يصدر منه عمل غير شرعي الا باذن مولاه ولذا يعبر عن تلك الجدة
التي مع العبد بملك الرقبة حيث ان العبودية كانها حبل احد طرفيه في رقبة
العبد

العبد والاخر بيد المولى فيجره اينما شاء والعتق فك هذا الحبل من رقبته
ولذا اسند العتق الى الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة والكلمة استعملت
في معناها الحقيقي لا انها استعملت في الانسان مجازا بعلاقة الجزئية والكلية
والا لم يكن معنى لقولنا اللهم اعتق رقبتي من النار ولاطرد الاستعمال في جميع
انحاء التركيب مع انه لا معنى لقولنا ابيت رقبته واردت الانسان منه وبالجملة
ان غلبة المولى على العبد وقهره عليه انما هو في جهات العبودية الراجعة الى
المولى فلا استقلال للعبد في تلك الجهات واما الجهات الاخر الغير الراجعة
الى المولى من الشرعيات والاجتماعيات وغيرها فهو مستقل فيها فليس للمولى منع العبد
من الصلوة والصوم او الاذكار او النوافل اذا لم تزاحم خدمة المولى لعدم سلطنته
عليه في تلك الجهات فلو بذل له الزاد والراحلة يجب عليه الحج وليس للمولى منعه
وكذا لو وهبه ما لا يستطيع به من الحج فانه يملك بما اتهبه نعم للمولى التصرف
فيما اتهبه بانحاء التصرف فاذا لم يتصرف فيه المولى تعين في جهة الحج فان تملك
العبد بالهبة وساير انحاء الكسب مقتضى كونه نفسه وسلطانه على نفسه فانه
بمقتضى كونه نفسه كان يملك قبل الرقية اقتضاء والرقية لا تصلح للمنع فان المقتضي
للمالكية على المال هو الانسانية والرقية لا تزيل الانسانية قطعا ولا يجعل العبد
في حكم الحمار والجماد في عدم التملك لوجود الانسانية الموجبة للتملك ولو فرض الشك
في مانعية الرقية فيدفع بالاصل فانه قبل الرقية كان يملك اقتضاء والا
عدم ما يمنع من ذلك فالانسان لا يعقل ان لا يملك الا اقتضاء وان كان يمنع من التصرف
كالصبي والسفيه والمجنون ولذا نقول انه لا وجه لاشتراط رضى المالك في اتهاب
العبد بل يملك لا محالة نعم لا يجوز له التصرف في املاكه بدون اذن سيده فانه محجور
عليه بسبب الرقية كالعلة وهي من اسباب الحجر وهذا ايضا شاهد على انه يملك فانه لا معنى
للحجر الا في المالك وما ورد من ان العبد وما في يده لمولاه معناه انه لا استقلال
للعبد في التصرف في اموال له بل المرجع في التصرف انما هو سيده فانه ولي تصرف في

نفسه وماله والمرجعية في التصرف لا يستلزم المالكية كما في المحجور عليهم
فان المرجع في التصرف في اموالهم انما هو الاولياء بهم نعم مرجعية المولى في مال العبد
اقوى فان له جميع انحاء التصرف في مال العبد من اكل ماله وبيعه وهبته الى
غير ذلك لانه يتصرف في نفسه كيف شاء فيتصرف في امواله ايضا كالتبعية الاموال
للشخص ومثل ذلك تصرف الابوين في مال الولد مع الحاجة وعدم التمكن فان الام
لا يخرج من ملك الولد وانما ابيح لهما التصرف في ملكه وهو المراد من قوله صلى
في مخاصمة الولد مع ابيه انت ومالك لابيك والتعبير في الرواية ايضا شاهد
على ما ذكرناه فان كون شيء تحت يد العبد عبارة عن احاطته عليه وتسلطه
فيظهر من الرواية ان اموال العبد كنفسه راجع الى المولى ومن هنا ظهر ايضا
ان ما ورد من ان العبد لا يملك الا فاضل الضريبة وارش الجناية انما يدل
على نفي الاستقلال الا في هذين المالين وكذا غيره من الادلة الظاهرة في
نفي الملك لا يستفاد منها ازيد من نفي الاستقلال وفي الرواية شهادة على ان
العبد يملك وان الرقية لا تمنع من ذلك فانها لو كانت مانعة لم يملك فاضل
الضريبة وارش الجناية والتفرقة بين المالين دونها لا وجه له وبالجملة فالفروع المسلمة
الشاهدة على تملكه كثيرة منها اشتراء المملوك من التركة واعطاء بقية المال عليه
فيما لم يكن للميت وارث سوى المملوك فان المال بعد موت المورث لا يبقى بلا
مالك قطعا فانه اذا لم يكن وارث اصلا كان تركة الميت للامام ع كما ان المال الذي
يصرف في ثمن الرقبة ان كان ملكا للامام ع فلا وجه لاشترائه من مال الامام ع
واعطاء ماله عليه فالمالك للتركة انما هو المملوك لا محالة فتقابل ثمن رقبته
تحقق في فكه لاهتمام الشارع بالحرية ولذا الوالي المالك قهرا يأخذ ثمن الرقبة وليس
المراد من شرائه الشراء الحقيقي بل المراد هو الفك فهو ينفك قهرا بعد تملكه
للوارث فلا يملك المالك الا ثمن الرقبة ومنها الكتابة والمهاياة فانه لو لم يملك
لا معنى لاشتغال ذمته بالعقد وبمال المولى والكتابة منه هي معاوضة مستقلة
وليس بيع

غير البيع والصلح والعتق بالعوض ولذا يشترطون في مال الكتابة ان يكون كليا
فانه لو كان عينا خارجيا كان عتقا بالعوض فالمكاتب لو لم يملك مال الكتابة لم يكن
معنى للمعاوضة فانه يلزم ح ان يعاوض المكاتب بالكسر الرهن ماله بماله وكون
مال الشخص عوضا عن ماله مما لا معنى له اصلا سيما مع كون الطرفين ايضا مملوكا واشتراط
الكلية في مال الكتابة مما لا وجه له فان حقيقة الكتابة ليست الا العتق بالعوض
ولا يختلف حقيقة الشيء بكلية العوض وجزئيته ولذا يستدل على عدم تملك العبد بقوله
تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفيه انه تعالى ليس في مقام انشاء الحكم وان
العبد لا يملك شيئا مع ان عدم القدرة اجنبي عن عدم الملك فانا نسلم ان العبد لا يقدر
على التصرف بوجه لكونه محجورا ولا ينافي ذلك تملكه بما في يده فلا يستفاد من الاية
عدم ملك العبد فانها مثل وتقديره ولا يوجب ذلك كون الواقع كذلك مثل قوله تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه تعالى في مقام ان العالم والجاهل
ليسا سواء ولو لم يكن العالم موجودا اصلا وبالجملة ان الرقية لا تصلح لان تزيل قابلية
التملك عن الانسان فهو يملك لا محالة وان لم يكن له التصرف فيما ملكه الا باذن
المولى فاذا مات العبد ينتقل تركته الى اقاربه وان لم يكن له قريب او بعيد فالى
الاخر والاخبار في ذلك كثيرة الا انهم حملوها على المعتق ولا وجه له فقد تحصل من
جميع ما ذكرناه ان مملوكية العبد ليست مثل ساير الاعيان الخارجية فان الجماد
والحيوان لا استقلال له اصلا ولذا يملك الانسان ملكا مطلقا بخلاف العبد فان
ملكه انما هو في جهة الاطاعة وليس مملوكا من جميع الجهات كالحيوان والجماد فلضعف
الملك والتعبير عن هذه عبر عنه بملك الرقبة فان المملوكية في تلك الجهة فقط ولكونها
بمنزلة الحبل في رقبته اختص بهذا القيد لا ان المملوك انما هو الرقبة كما قد يتوهم
فان الرقبة لا تصلح للملك كما هو مبين فملك العبد وان كان ضعيفا بالنسبة الى ملك
العين لعدم اطلاق لكن لما كانت السلطنة في تلك الجهة تامة ولم تكن في جهة خاصة من
الاطاعة بل من جميع جهاتها كانه عبر بتسميته من ملك العين واطلق عليه ذلك بقول مطلق

وترتيب عليه جميع ما يترتب عليه من انحاء التصرف فان ملك الانسان لا يعقل الا بهذا المقدار وبهذا النحو من الملك فضعف الملك انما هو لهذه المرتبة المملوكة وراء ذلك من الملك لا لقصور السبب الحاصل عن افادة الملك المطلق واختصاص سببيته على الملك في جهة خاصة كما في ملك البضع والمنفعة والحاصل ان تقييد الملك بالرقبة انما هو للاشارة الى ضعف الملك الا ان ذلك الملك المقيد لما كان ناما في نفسه كان حكم ذلك الملك حكم ملك الحيوان والجماد ولذا يكتفى به عن تمامية الملك كما وقع في كلامهم رقبة الدار ورقبة المال فان ملك الرقبة في مقابل ملك البضع والمنفعة ملك تام كما انه يكنى به عن ضعف الملك بل اصل التقييد انما هو لذلك فقلنا بهذا البيان انه قد اجتمع في العبد جهتان متضادتان الاستقلال وتمامية الملك عليه اما استقلاله فانما هو لضعف الملك كما عرفت انه في جهة خاصة واما تمامية الملك فلما عرفت ايضا انه لا اختصاص للملك في العبد بجهة الكلامية باحد دون اخر ولذا ترتب على العبد آثار كل من الجهتين فالمولى لتمامية ملكه وعظم سلطنته يتصرف في العبد كما يتصرف في سائر امواله بما يشاء من التصرف والعبد لاستقلاله يملك بالهبة والكسب ويشتري نفسه من مولاه ويورث من مورثه وهكذا وبهذا البيان ظهر انه لا يعقل اسقاط تلك السلطنة وان كانت على الغير لان حقيقة الاسقاط هو العفو وهو لا يتصور الا في السلطنة على الغير اذا كانت ضعيفة كسلطنة المضمون له على الضامن والمستأجر على الاجير والداين على المديون واما مع قوة السلطنة واستحكام العلقة فلا معنى للعفو كما في السلطنة على العبد فانه لتمامية السلطنة صار العبد مالا للمولى مثل سائر الاموال فهو انما يستحق العبد مثلا كاستحقاقه للمال مثلا لا انه يستحق عليه شيئا كي يعفو عليه ذلك الشيء فالسلطنة على العبد عبارة عن مملوكيته وليست سلطنة شيء عليه كي يسقط عنه ذمته ولهذا لا معنى للعفو في السلطنة على المال ايضا مع بقاء المملوكية فالعفو المستتبع لزوال المولوية والعبودية لا يعقل في هذا النحو من السلطنة

على

على الغير فانه لا استقلال للغير كي يعفو عليه شيء كما في الاجير فان سلطنة المستأجر عليه لم تزل بلا استقلاله بان يستحق نفسه كما في العبد وانما يستحق عليه شيئا يعفو عنه نعم اذا اراد المولى رفع اليد عن عبده بغير البيع واما لانقطاع الاغراض كما في سائر الاعيان الخارجية والعتق فانه عبارة عن فك الرقبة وجعل حبله على غاربه ورده الى الاصل مما يمنع من ذلك فالاسقاط الذي هو حقيقة مباينة للعتق والاعراض اعني العفو لا معنى له في مثل العبد واما النقل والانتقال فان كان بتبعية العبد بلحاظ نقل العبد بالاسباب الناقلة فيتنقل السلطنة ايضا بهذا فلا ريب فيه فانه مع انتقال العبد ينتقل السلطنة عليه لا محالة بمعنى ان السلطنة انما تقوم بجميع البدن والمال وان كان مجردا عن العين بان ينقل السلطنة مع بقاء العبد على العبودية فهو مستحيل للزوم تخلف المعلول عن العلة فان سلطنة الشخص على المال من شئون كون الشخص بنفسه فالسلطنة على المال لاجل السلطنة على النفس مع بقاء المال في ملك مالكه لا يعقل زوال سلطانه عنه فانه منشأ سلطنة تامة لا يعقل انفكاك معلوله عنه كما في السلطنة الاولى من شئونها فالنيابة فانه لنائب الفقيه ما دام حيا فلا يزول بموت الفقيه وليس له عزل نفسه عن النيابة ومن هنا تبين الوجه في عدم تطرق الاسقاط في الزوجة الدائمة وانحصار طريق فكها بالطلاق بخلاف المنقطعة فان طريق الفك فيها انما هو الاسقاط والعفو عن حق الزوجية وبذل المدة مع ان العلقة فيهما متحدة فان حقيقة المتعة ايضا هو الزوجية لانحصار حل البضع في الزوجية وملك اليمين ولانقلابها دائما مع عدم ذكر الاجل ولو لم يتحد حقيقتها لم يكن وجه للانقلاب فان المباين مع الشيء لا ينقلب الى ذلك الشيء لعله اختار استحالته وكون العلقة في المتعة هو الزوجية مما لا ينبغي ان يرتاب فيه ثم هذه العلقة في المتعة ضعيفة وليست مثلها في النكاح الدائم ولذا ليس فيها اكثر آثاره فلا توارث ولا يستحق النفقة والكسوة الى غير ذلك ومن هذا الحيث شابه الاجارة ولذا اعتبر الاخبار بانهن مستأجرات ويزعم من لا خبرة

له ان حقيقة المتعة متحدة مع الاجارة وليست العلقة فيها هو الزوجية وهذا واضح الفساد فالعلقة لاستحكامها في الزوجة الدائمة انحصر فكها بالطلاق الذي هو جعل الحبل على عاتقها فان الزوج لقوة العلقة مستحق لنفس الزوجة ولا يستحق عليها شيئا كي يصح العفو فالزوجة الدائمة لا استقلال لها في جهة الزوجية وانما صارت بيد الزوج مملوكة له وان كان الملك في جهة البضع فلا محل للاسقاط فان ما يستحق عليه انما هي الزوجة فهي له لا ان عليها له شيء فيصح العفو وهذا انما هو لاستحكام علقة الزوجية كما هو ظاهر لاحاجة فيه واما المنقطعة فلضعف العلقة فيها فالزوج انما يستحق عليها الاستمتاع ولذا يجوز له العفو ولهذا اعتبر عنها بالمستأجرات واما النقل والانتقال فلا يجوز ايضا فان الزوجية مطلقا والسلطنة في العروض وانتقال العرض عن موضوعه بديهي الاستحالة لكون الموضوع من جملة مشخصاته ثم انه دون ملك الرقبة ملك الدين فان هذه ايضا سلطنة على الغير سلطنة ضعيفة بالنسبة الى سلطان المولى على العبد وبيان ذلك ان الملك عبارة عن ملك المنفعة في الاجير والضامن والمديون وملك المنفعة في خصوص الاجارة مع كونه من ملك الذمة فالسلطنة في جميع ذلك انما هو على الشخص فالمستأجر مالك لنفس الاجير والموجر في ماله وحاصل الملك هو الانتفاع من نفسه او ماله كما في الاجارة او اخذ الحق كما في الضامن والمديون فالمسلط عليه بهذا النحو من السلطنة مستقل في نفسه بمعنى ان السلطان ليس مستحقا لنفسه وانما يستحق عليه شيئا ولذا يجوز في مثل ذلك الاسقاط والنقل والانتقال لضعف ملك السلطان واستقلال المسلط عليه وبالجملة قد تحصل مما ذكرناه ان العلقة بين الشيئين اذا كانت مستحكمة فلا معنى للعفو والاسقاط الذي بمعنى الصفح والاغماض عما يستحقه عليه فان المالك انما يستحق على نفس الشيء كما في ملك الاعيان الخارجية والعبد والزوجة الدائمة فان المالك انما يملك على نفسها لا انه يملك شيئا عليها كي يصفح عن ذلك الشيء نعم يجري فيها ايضا مرتبة من العفو والاسقاط وان لم يكن السلطنة على العين

العين ... في العبد والزوجة الدائمة

عه هو جعل الحبل المدود بين المسلط والمسلط عليه على غارب المسلط عليه ولذا لا يجري الا في السلطنة على الشخص فان العين لا استقلال له اصلا فلا يتصور فيه هذا المعنى فحقيقة اسقاط السلطنة رفع اليد عن طرف الحبل الذي بيد السلطان فان كان متعلق السلطنة هو الذمة فهذا هو الابراء وان كان نفس الشخص من جهة الخصوصية سلطنة المولى فهذا هو العتق او الطلاق والجميع متحد في جعل المسلط مستقلا بجعل حبله على غاربه ولذا لا يتطرق في الاعيان الا الاعراض لعدم صلوحها للاستقلال وعدم تصور الحبل فيها والاعراض مقابل الحيازة وتحليل الدماء على الشيء بجعله تحت يده فالاعراض رفع عنه فهذا الطلاق لمنشأ السلطنة واساس هذا ظهر ان عتق العبد ليس اعراضا عنه او صنو الاعراض بل انه المقتضي بما يمنعه المانع فالعتق احداث المانع والاعراض انه للسبب المقتضي كان الطلاق ليس فسخا لعقد النكاح وانما رفع اليد عن الزوجية بجعله كالعقد المطلق بعد مالزوجة من الوجه ... لعقد ...

حقا اصطلاحا فان حقيقة العفو والاسقاط ~~هو الصفح والاغماض عن الشيء وذلك يتحقق في العبد والزوجة الدائمة الاحوال فان العتق والطلاق والاعراض ايضا منع المولى اسقاط السلطنة [illegible]~~ فالطلاق في الزوجة الدائمة متحدان مع الابراء في المنقطعة فان كلا منها اسقاط السلطنة وجعل الحبل على غارب المسلط عليه فهما متحدان بالذات متغايران باعتبار الخصوصية فان الابراء عفو عما يستحقه على الذمة والطلاق عفو عن نفس المرأة فكان العلقة فيهما متحدة ذاتا ومغايرة بالخصوصية فانها لضعفها في المنقطعة اشبهت بالاجارة كما طريق الفك ايضا متحد ذاتا ومغاير بلحاظ الخصوصية وهكذا الامر في عتق العبد وابراء الاجير والضامن فانها متحدة ذاتا ومتغايرة بلحاظ الخصوصية الحاصلة للسلطنة على الغير درجات واقوى من جميعها ملك الرقبة فان العبد لا استقلال له لا يتصرف في العبد وما ملكه من المال بما يشاء من البيع والهبة وغير ذلك فالعبد لكونه ذي نفس ناطقة يملك بجميع الاسباب المملكة من الحيازة والاتهاب والارث الا انه لم يكن ولم يرث حتى يزاحمه الوصية ويتصرف في امواله بجميع انحاء التصرف من البيع والصلح والهبة ويجوز للشيء المجتمع المولى لسلطانه عليه ولكونه من امواله له المنع من جميع ذلك وله ابطال جميان تدبيره بان يرفع اليد عما احاط عليه او يرد الثمن او المثمن وهكذا وهذا مقتضى الجمع بين الجهتين سلطان المولى واستقلال العبد فبما استقلاله يتصرف وهذا السلطان يبطل وفي الاخبار ايضا ما هو صريح في ان العبد يملك بالتمليك وقد روي انه ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك وما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه العبد فاخذها المولى احلال هي فقال لا فقلت له اليس العبد وماله لمولاه فقال له ليس هذا ذاك فقل للسائل احلال هي وسل الحر هل تعرف المولى فيما اعطاه لعبده من مقابلة ضربه وتخويفه بعد الفراغ عن دخوله في ملكه فيستفاد من نفي الامام عليه السلام بالصراحة ملك العبد بالتمليك واستقلاله في التصرف فيما اعطاه المولى وحرمة تصرفه فيه

فان هذا المال ما جعله المولى لعبده مستقلا فيه كما في فاضل الضريبة وارش الجناية فان اهل العبد مستقلا في المال لا يبطل تصرفها تبعا للمولى فان هذا معنى استقلاله في ماله ولا يجبر المولى لتصرف في امواله ولذا المال لم ليس هذا اذاك ومن هنا تبين ان استثناء فاضل الضريبة وارش الجناية انما هو من الاستقلال لا من مطلق الحكم نعم قد وردت اخبار كثيرة ظاهرها المنافاة فلا بد من ذكرها وبيان معانيها وقد روى عن رسول الله ص من باع عبدا وله مال فالمال للبايع الا ان يشترط المبتاع وقال ع في رجل باع مملوكا وله مال ان كان علم مولاه الذي باعه ان له مالا فالمال للمشتري وان لم يعلم به البايع فالمال للبايع وروى ايضا مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا لانه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك والمراد من مال العبد في الروايتين الاوليين ما اعطاه المولى العبد من اللباس وغيره كما هو من هذا القبيل فان مثل هذا المال ملك للمولى الا انه لما كان خاصا بالعبد يطلق عليه مال العبد ايضا فما قاله ع ان هذا القبيل انما هو للمولى الا ان يشترط المبتاع بان يشترط المشتري ان لا ينزع لباسه فلا يكون للمبتاع ولذا اذا اطلع العبد المولى عند البيع بجميع ما للعبد فهو من قبيل اللباس ولم يأخذه منه فيكون للمشتري وان لم يعلم بذلك فله ان يأخذه من المشتري بعد البيع وهو انما قوله ع فليس هو للمملوك فلا دلالة فيه على ان مال العبد ليس مملوكا له بل يصح نفي المال عن العبد باعتبار قهر المولى عليه وسلطنته على التصرف فيما يشاء وقد ورد اخبار اخر ايضا في باب الوصية كما روى عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت له رجل ترك عبدا لم يترك مالا غيره وقيمة العبد ستمائة درهم ودينه خمسمائة درهم فاعتقه عند الموت كيف يصنع فيه قال يباع فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم ويأخذ الورثة مائة قال قلت اليس قد بقي من قيمة العبد مائة عن دينه قال بلى قلت للرجل ثلثه يصنع به ما يشاء قال بلى قلت اليس قد اوصى للعبد بثلث الدرهمين اعتقه قال فقال ان العبد لا وصية له ان ماله لمواليه فمفاد الرواية انه لا ينفذ العتق مع وجود الدين والوصية للعبد وعتقه مع وجود الدين وانحصار ما له بالعبد الذي اعتقه بستمائة دينار وهو لم يعتق اعتقاد ان له مالا للورثة العبد ثم تبين الانحصار واما عدم جواز

الوصية

وبعبارة الزوج لعلها بعد الموت والشرك الذي يبقى العلقة وكون الطلاق ما فعلها ذلك المانع اذا استحكم العلقة بحكم الشرع وانتفاع الى عقد جديد وانما كان العلقة له اثر المانع بالوجوه الدالة على استحكام المانع وبالجملة فالطلاق

والبيع م

الوصية له فلان غرض الموصي من وصيته للعبد الارفاق بحاله بان يستقل فيما اوصى له ويتصرف فيه كيفما شاء والمفروض ان المولى قاهر على العبد وما يملكه فلا يحصل غرض الموصي فيبطل الوصية له مطلقا وقد عرفت عدم نفوذ العتق في مورد الرواية وهذا معنى ان له ان ماله لمواليه نعم اذا كان الموصي هو المولى فيعتق العبد من الثلث ويدفع اليه الباقي ان كان الثلث اكثر من قيمته وان كان اقل استسعى الباقي كما عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله ع في رجل اوصى لمملوك له بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد ودفع ما فضل من الثلث بعد القيمة ويشهد لما ذكرناه من ان عدم جواز الوصية للعبد انما هو لعدم استقلاله فيما اوصى له وغرض الموصي هو ذلك ما عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند موتها بوصية فقال اهل الميراث لا يجوز وصيتها لانه مكاتب لم يعتق فقضى ع انه يرث بحساب ما اعتق منه ويجوز له من الوصية بحساب ما اعتق منه قال وقضى في مكاتب اوصى له بوصية وقد قضى نصف ما عليه فاجاز له نصف الوصية وقضى في مكاتب قضى ربع ما عليه فاوصى له بوصية فاجاز له ربع الوصية وقال في رجل اوصى لمكاتبه وقد قضت سدس ما كان عليها فاجاز بحساب ما اعتق منها فان صحة الوصية فيما اعتق من المكاتب انما هو لاستقلاله في هذا المقدار ثم ان مقتضى التحقيق المذكور نفوذ وصية العبد لغيره وان كان للمولى المنع من ذلك وفيما ورد عن الائمة ع ما يدل على خلاف ذلك ظاهرا كما في رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب قضى نصف ما كوتب عليه ان يجاز من وصيته بحساب ما اعتق منه وقضى في مكاتب قضى نصف ما عليه فاوصى بوصية فاجاز نصف الوصية وقضى في مكاتب قضى ثلث ما عليه فاوصى بوصية فاجاز ثلث الوصية وفي رواية عن ابي عبد الله ع قال في مكاتب اوصى بوصية وقد قضى الذي كوتب عليه الا شيئا يسيرا فقال يجوز بحساب ما اعتق منه وعن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليهما السلام انه قال في المملوك

من غير نعم لا ٥ في

كون

فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده هذه كما ترى لا ظهور بدونه في ما يعتبر الرقبة من نفوذ تصرفاته الا انه بعد التأمل يتضح ان مضي وصيته بمقدار ما اعتق منه فقط انما هو لبقاء مال الكتابة فلا يمضي الا انه او لانه شيء من مال الكتابة يصرف ثلث ذلك في وصيته فان كان ثلثه بمقدار ما اعتق منه يجاز من وصيته هذا المقدار من الثلث والنصف والربع ونحو ذلك وان كان ثلث المال يكفيها اوصى له بعد اخراج مال الكتابة فيعمل بوصيته ولا مانع من ذلك وليس في الخبر نفي ذلك والذي يدل عليه الخبر هو انه لا يمضي تمام الوصية مع بقاء شيء من مال الكتابة فيه لبقائه لا يجاز الوصية الا بحساب ما اعتق منه لتقدم على الوصية ومعلوم ان ما يعتبر بقاء شيء مما كوتب عليه من امضاء تمام الوصية انما هو اذا لم يكف الباقي بعد اخراجه تمام الوصية والا فلا اشكال في نفوذ تمام الوصية مع ما مر من التحقيق وعدم المجوز للتحرير وكثير العطاء وهو دال على الاصل والمحظور من العبد بدون اذن مولاه لمنافاته عبوديته ولذا قيد العطاء بالكثرة هذا الكلام في السلطنة على الغير واما سلطنة الشخص على النفس فلا سلطنة اقوى منها بعد سلطنة الربوبية فالسلطنة التي بعد سلطنة الرب على المخلوق انما هي تلك السلطنة لا السلطنة على الغير على الرقبة وانما ذكرناها بعد سلطنة الربوبية لمناسبة كونها على الغير والا فالسلطنة المتأخرة عن السلطنة الاولى انما هي سلطنة الشخص على نفسه والى هذا المعنى اشار في كتابه الكريم النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فقد بين في الاية الشريفة قوة تلك السلطنة وكون السلطنة الاولى اقوى حيث ان الشخص مع سلطنته على نفسه بحيث لا يتصور سلطنة فوق ذلك جعل الله تع النبي اولى من نفسه ومنشأ تلك السلطنة هو كونه لنفسه مع كونه لنفسه لا يتصور اولوية الغير به بعد ربه فلو بعد التحليل وحكمه فكيكه عن نفسه اولى بنفسه من نفسه ومن غيره وهذه السلطنة الناشئة من كون الشيء لنفسه منحصر بالانسان فان استيلائه على نفسه انما هو لكونه ذي نفس ناطقة والا فمجرد

٤٢ الرقبة م

كون

كون الشيء لنفسه لا يوجب استيلائه على نفسه فوجه الاستيلاء في الانسان انما هو كونه ذي نفس ناطقة فتلك الجهة هي التي تامر بما يختار وتنهى عما يبغضه فالانسان مستول على نفسه بالاقتضاء وقد يمنع عنه مانع كالسفه والصغر والجنون ولذا لا يترتب بعض اثار الاستيلاء على النفس ان كان يترتب عليه البعض الاخر ولذا يكون العقد الى الولي كافيا لانه الاولياء ومن هنا يعلم ان اجارة الشخص نفسه لا يحتاج الى دليل فانه لاستيلائه على نفسه له ان يجعل في ذمته حقا للغير ويسلطه على استيفائه منه وهذا انما هو مقتضى سلطنته على نفسه سلطنة تامة ولقوة تلك السلطنة لا يجوز له بيع نفسه وهبته فانه كونه مالكا لنفسه عبارة اخرى عن كونه لنفسه فلا معنى لكونه مملوكا لنفسه للاتحاد وعدم التعدد فلا يعقل تمليك نفسه من غيره كلا لانه ليس مغايرا لنفسه يصح عليه هذا المغاير وتمليك الشخص شيئا لا يتحقق الا فيما يكون مغايرا معه كما في الاموال واما الشخص فهو متحد مع نفسه فلا مملوك مغاير للمالك كي يتعقل معنى التمليك وهذا بخلاف الاجارة فانه لا يملك نفسه فيها انما يسلط على نفسه في جهة خاصة ولا مانع منه بل ذلك مقتضى سلطنته على نفسه فلا يعقل تخلف ذلك عن الشخص ومن هذا القبيل الحيازة التي هي الاحاطة على الشيء ووقوعه تحت يده فانه لا يدخل في ملكه بمجرد وقوع اليد عليه بل لا بد من قصده ورضاه به فلو لم يرض بدخوله في ملكه بان لم يقصد ذلك لم يدخل في ملكه والوجه في ذلك ايضا انما هو سلطنته على نفسه فما لم يرض بدخول شيء في ملكه لا يدخل فيه ولهذا تختلف الحيازة باختلاف القصد فان القصد الملكية من جميع الجهات اوجبت الملكية التامة لتمامية الاقتضاء وان اقتصر على الملكية التامة كما اذا اخذ المسافر حجرا للوقود او مكانا في الرباط للنزول لم توجب الا الاولوية في الانتفاع واستحقاقه بذلك دون غيره ومن هنا يظهر ايضا ان عدم ضمان الودعي والوكيل منطوق على القاعدة وليس تعبدا من الشارع فان حقيقة الوديعة هي الاستنابة في الحفظ كما ان الوكالة هي الاستنابة في التصرف فالمودع والموكل لسلطانه على نفسه ينزل الغير منزلة نفسه ويستنيبه عنه فيما يرجع اليه من حفظ ماله والتصرف فيه فالمودع

١٢ الغير م

يحفظ ماله بيد الودعي كما ان الموكل يتصرف في ماله بيد الوكيل فحفظ الودعي وتصرف
الوكيل حفظ المودع وتصرف الموكل ويدهما يدهما ومن البديهي ان رب المال لا يضمن
ماله فلو ضمن الودعي والوكيل لزم ضمان المالك لماله فان الفرض انهما لا
يفعلان فعلا لانفسهما انما فعلهما لغيرهما ولذا يضمن الاجير العامل للغير لانه
ليس فعله وتصرفه تصرف الغير وفعله فانه انما يتصرف في مال الغير لياخذ اجرة
لنفسه فهو انما يتصرف لنفسه فاصل التصرف في مال الغير فانما هو للعامل وان كان
النتيجة الحاصلة من العمل راجعة الى المالك فاذا تلف العين في يده ضمن به لاجله
ومن هذا الباب تصرفات في العارية فان التصرف هنا ايضا انما هو لمن اخذ لعاريته
بل هنا اوضح ومن شئون تلك السلطنة ايضا اي سلطنة الشخص على نفسه السلطنة
على الفسخ في العقود الجائزة التي هي برزخ بين العقد والايقاع توضيح ذلك ان
حقيقة العقد في العقود الاذنية انما يتم من طرف الموجب نعم لا يترتب الاثر الا
بعد مطاوعة الطرف الاخر فالموجب سلطنته على الايجاد عين سلطنته على الفسخ
فان منشأ السلطنة على ايجاد العقد هو السلطنة على النفس وهي بالنسبة الى
كل من طرفي الوجود والعدم سواء فكما ان له من اول الامر سلطنة الايجاد والعدم
لكن له سلطنة الابقاء والازالة بعد العقد فان الحدوث والبقاء اعتباران في
وجود واحد وهذا معنى كون القدرة سواء بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم فقد
ظهر ان عدم انعزال الوكيل بعزل الموكل ينافي حقيقة الوكالة فان الموكل كما كان
له التسبب الى العدم من الاول وهذا العقد باق بعد العقد ولا يمكن ان يزيله شيء
فان السلطنة على النفس ليست من الحقوق كي يسقط بالاسقاط ويقبل
النقل والانتقال وهكذا كل ما هو من شئون تلك السلطنة فان منشأ تلك السلطنة
هو كون الشيء نفسه ولو تطرق اليها الاسقاط او النقل والانتقال لزم تخلف الشيء
عن نفسه وانفكاك المعلول عن علته التامة فاذا كانت السلطنة على الاستنابة مثلا
من شئون السلطنة على النفس لا يعقل عدم انعزال الوكيل بعزل الموكل فان السلطنة
على

على النفس باقية بعد السلطنة على العزل وهي باقية فاشتراط عدم انعزال الوكالة بالعزل
في عقد لازم شرط فاسد مفسد للعقد الواقع فيه ذلك واما الوكالة اللازمة بالاشتراط
في الرهن فهي في الحقيقة جعل ولاية واستحقاق للمرتهن في بيع العين المرهونة
لاستيفاء دينه فاذا اراد بيع ذلك ليس للراهن المنع من ذلك وان كان يجوز له
ايضا البيع واعطاء الثمن للمرتهن ولا ينافي كون ذلك حقا مجعولا له فان اثر ذلك
عدم نفوذ منع الراهن من بيعه واما سلطنته على التصرف في ماله التي هي شعبة من السلطنة
على المال فهي باقية لا تزول قط لكونها من شئون السلطنة على النفس التي يستحيل
زوالها وبالجملة سلطنة المرتهن على بيع العين المرهونة حق ثبت له بالاشتراط
فان الحقية باعتبار عود عمدة الفائدة الى ذي الحق والغرض عود الثمن هنا الى
المرتهن ولذا ليس للراهن المنع من البيع وليس ذلك وكالة لانه تم بالشرط في عقد
لازم كما يتوهم فان المرتهن مستحق للبيع ومستقل فيه ولا استقلال للوكيل فان
حقيقة الوكالة هي النيابة والتعبير عن هذه الولاية بالوكالة انما لاجل ما شاع من الوكالة
بلا عزل غلط معروف منشأه ما في الرهن ومما يتفرع على السلطنة على النفس ارجاع
امر المال الى نفسه وجعل نفسه في نفقته وعهدته بحيث لو كان له من يجب عليه انفاقه
وكسوته وحفظه وجب له صرف المال في تلك الجهات وهذا معنى قولهم من له الغنم
فله الغرم يعني ان المال له جهتان النفع والغرم فكما ان نفعه راجع الى المالك كذا
غرمه ولذا لا يدخل شيء في ملكه بالقهر والاجبار فلا يعقل التمليك المجاني القهري
فان تسليط رب المال شخصا على ماله من شئون سلطنته على ماله واما دخول هذا
المال في ملك الغير فليس من فروع السلطنة على المال وانما هو من شئون
السلطنة على النفس ولذا يتوقف الدخول في الملك على رضا المتهب مثلا وليس
للواهب سلطنة على ادخال ماله في ملك الغير قهرا من غير رضاه وبهذا الاعتبار كانت
الهبة عقدا لاحتياجها الى الطرف وهو القبول والا كان ايقاعا كالوصية بالمال فان
حقيقتها تعيين المصرف والجهة وهذه تتحقق بمجرد وقوع الانشاء من الموصي

نعم دخوله في ملك الموصى له يتوقف على القبض كما في جميع المصارف فان دخول
المال من الزكوة والخمس في ملك الفقير والسيد الذي هو بمنزلة القنطرة في
المصرفية للزكوة والخمس يتوقف على القبض والحاصل ان للسلطنة على النفس فروعا
لا يتناهى ومما يتفرع عليها السلطنة على النكاح والطلاق فكل من الزوجين لسلطانهما
على انفسهما يزوج نفسه من الاخر ثم يحدث من حصول علقة الزوجية سلطنة اخرى
للزوج على الزوجة من حيث الطلاق وعدمه فان حقيقة علقة الزوجية تسليط المرأة
الزوج على نفسها وجعلها مملوكا له في جهة ومقتضى تلك السلطنة ان للزوج ابقاءها
على الزوجية وطلاقها هذا هو الوجه في كون الطلاق بيد من اخذ بالساق ولا ينافي
ذلك سلطنة الاولياء ايضا على الطلاق كالفقيه والاب والجد فانه اذا جاز للولي
النكاح ولاية جاز الطلاق ايضا لا محالة نعم ولاية الفقيه كما عرفت والاب والجد
لما ثبت لها الولاية على النكاح تثبت على الطلاق ايضا نعم للزوج طلاق زوجتها كما
اراد بخلاف الولي فانه انما يطلق عند الشدة وليس له ذلك بدون ملاحظة المصلحة
او المفسدة ولذا يتوهم انه لا يجوز الطلاق استقلالا لغير الزوج فان عموم الولايات
تخصص بقوله الطلاق بيد من اخذ بالساق فالطلاق انما هو وظيفة الزوج لا غيره وفيه
ان يد الولي يد المولى عليه فكان الطلاق بيد من اخذ بالساق فلا ينافي ثبوت الطلاق
للولي ايضا فان يد الولي يد الزوج فنفوذ طلاقه من قبل الزوج انما هو لان الطلاق بيد من
اخذ بالساق فكان الولي ممن اخذ بالساق والحاصل ان كلا من الزوجين لما استولى
على نفسه يزوج من الاخر نعم الاصل في تلك العلقة هي الزوجية فان نظر كل من الزوج
والزوجة الى الزوجية فانها هي التي تمكنه نفسها من الزوج وتجعل نفسها في عرضة المملوكية
والزوج ايضا نظره الى التملك بعد التسلط عليها كما ان الطرف الاصيل في البيع
البايع فان نظر كل من البايع والمشتري الى المبيع والثمن انما هو مقدمة للوصول الى المبيع
فان مقصود البايع اخراج المبيع عن ملكه وان كان غرضه الوصول الى الثمن الذي هو
بمنزلة الروح من المبيع وكذا مقصود المشتري ادخال المبيع في ملكه نعم اصالة
الزوجية

الزوجية في النكاح ليست كاصالة البايع في البيع لان منفعة الزوج في الزوجية ليست
كمنفعة الثمن فيها فانه مجرد الة ومقدمة للوصول الى المبيع بخلاف الزوج ولذا
يصح الايجاب في النكاح من الطرفين بخلاف البيع فانه لا يقع الايجاب هناك الا
من البايع فحقيقة النكاح هي العلقة الحاصلة بين الشخصين وهذه العلقة
التي بينهما بمنزلة الحبلين المتصلين احدهما من طرف الزوج والاخر من طرف
الزوجة وهذا الاتصال هو الذي يعبر عنه بعقدة النكاح كما في قوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح ثم تنتزع من تلك العلقة رقية ضعيفة للزوجة فان مقتضى
هذه العلقة مملوكية الزوجة وسلطنة الزوج عليها سلطنة ضعيفة بالنسبة الى ملك
الرقبة وتلك السلطنة التي على الزوجة بمنزلة حبل ممدود احد طرفيها في رقبة
الزوجة والاخر بيد الزوج وهذه السلطنة حق لكونها سلطنة على الشخص قابل
للاسقاط والعفو بالمعنى الاعم اي جعل الحبل على عاتقها فان الطلاق جعل الحبل
على غاربها كما ان السلطنة على العبد ايضا حق يقبل الاسقاط بهذا المعنى
فان العتق ايضا جعل العبد مستقلا بجعل حبله على عاتقه نعم مثل هذه الحقوق لا
يقبل الاسقاط بالمعنى الاخص الذي هو الابراء والعفو عما في الذمة فان المولى
والزوج لا يستحقان شيئا في ذمة العبد والزوجة كي يبرئا ذمتهما عن ذلك وانما
يستحقان انفسهما وقد مر ايضا ان هذه السلطنة المنتزعة من علقة الزوجية
لا تقبل النقل والانتقال فانها دائرة مدار الضيق ودائرة الحق وسعتها والزوجية
لما كانت موضوعة لهذا الحق كان الحق دائرا مدار الموضوع فمع بقاء الموضوع يستحيل
انتقال الحكم كما مر ثم ان تلك السلطنة المنتزعة من علقة النكاح هي المنشأ للسلطنة
على الطلاق فانه اذا كان طرف الحبل بيد الزوج كان له الزامه وان لا يلزمه بان
يجعله على عاتق المرأة فمن هنا ظهر ان السلطنة على الطلاق من سنخ السلطنة على
النكاح فان السلطنة على النكاح من فروع السلطنة على النفس ولذا لا يقبل النقل
والاسقاط والسلطنة على الطلاق وان لم تكن من فروع تلك السلطنة بل من

فرع السلطنة على الزوجة الا انها ايضا لا تقبل الاسقاط والنقل والانتقال و
وان كانت على الشخص ايضا لعدم قابليتها للاسقاط فان منشاها هي السلطنة
على الزوجة وهي علقة تامة بالنسبة اليها اما لعدم قبولها للنقل والانتقال فلتبعيتها لمنشاها
والمفروض ان منشاها قائم بخصوص الزوج فلا يعقل قيامها بغير من قام به منشاها
فقد ظهر ان جعل الطلاق للزوجة او لغيرها مطلقا او اذا غاب الرجل مدة معينة بان يستقل
غير الزوج في اجراء الطلاق ولا ينعزل بعزله ولا يعتبر رضاه بين الفساد واشتراط
ذلك في ضمن العقد شرط فاسد مفسد للعقد كما كان ذلك شايعا في بلاد خراسان
هذا حال السلطنة على الطلاق واما حق الرجوع بعد الطلاق في العدة الرجعية
فهل هو حق قابل للاسقاط والصلح مثلا او حكم لا يقبل شيئا من ذلك وعلى تقدير الحقية
ايضا لا اشكال في عدم قابليته للنقل والانتقال لتفنيق المرأة فان موضوعه هو الزوج
بالخصوص فقد لان منشاها حصول الفرقة بالطلاق وكون العدة فرقة كثلاثة
ايام في خيار الحيوان وكون المتبايعين في خيار المجلس فيكون جواز الرجوع في ٤٢ المجلس صح
سلطنة جديدة بعد زوال السلطنة الاولى وكون انقضاء العدة جزء السبب
الموجب للفرقة فالطلاق مع انقضاء العدة موجب لزوال السلطنة الاولى فالم
ينقض العدة فالسلطنة على الزوجة باقية والسلطنة على الرجوع من شئون تلك
السلطنة لا انها سلطنة جديدة ولذا قال الشيخ قده في المبسوط ان المطلقة الرجعية
زوجة حقيقة ولذا يترتب عليها جميع آثار الزوجية من النفقة والكسوة ويتحقق الرجوع
اليها بالنظر والاستمتاع والمواقعة ولو على وجه الحرام بان لم يكن قصد الرجوع فيتحقق
الرجوع قهرا ولا يقع شيء منها على وجه الحرام وهذا على تقدير الحقية ايضا لا يعقل هنا
يكون حق الرجوع حكما شرعيا غير قابل للاسقاط والصلح والاقرب انه حق يقبل
الاسقاط والصلح ويظهر ذلك لما عرفت ان الطلاق اسقاط للسلطنة الاولى
بجعل الحبل على غاربها فتلك السلطنة تزول بالطلاق بالمرة كما انها تسقط
بالابراء في المنقطعة ويحتاج في حلها بعد ذلك الى عقد جديد وفي العدة جعل حق للزوج

العدة

في العدة فله اعمالها واسقاطها ووجوب النفقة والكسوة في مع حصول الفرقة بينهما
بالطلاق لاجل ان تربص المرأة بعد الطلاق ثلاثة قروء انما هو لاحترام الرجل
كي لا يختلط بمائه ماء رجل آخر ولذا اوجب الشارع النفقة والكسوة وليس ذلك
لان المطلقة الرجعية زوجة حقيقة كما هو مذهب الشيخ قده مع ان اصل السلطنة
المترتبة على العقد كانت حقا قابلا للاسقاط ولو بالغاء الامر الذي جعل الحبل
على غاربها من عليه الحق كما هو مفاد الطلاق ولا شبهة ان تلك السلطنة ولو كانت باقية
بعد الطلاق لكنها تضعف بتحقق الطلاق الذي هو جزء السبب الموجب للفرقة
فكان الرجل بعد الطلاق يستحق شيئا في ذمة المرأة فيصح فيه الاسقاط
بالغاء الاخص اي الابراء وكذا الصلح وغيره وبالجملة لا وجه لكون الرجوع بعد
الطلاق حكما ولو قلنا ببقاء السلطنة الاولى فان ذات تلك السلطنة حق ولو
قبل الطلاق لم يصح فيه الابراء فانه في مستحق لتفسيك المرأة فاذا جعل حبلها على
غاربها استضعف هذه السلطنة فصار الرجل كانه يستحق في ذمة المرأة شيئا فيصح
الابراء والصلح وغيرها مع انه لا شبهة في ان الطلاق اسقاط لهذه السلطنة ولازمه
لها فالسلطنة على الرجوع سلطنة جديدة لا محالة ونظير ذلك ان يعتق المولى عبده
ليزوج بنته منه ويشترط عليه ان لا يفترقوا ولا يزوج امرأة اخرى على بنته
فاذا افترقوا يرجع الى الرقية ويبطل العتق فانه يخرج العبد في بالعتق ويزول
السلطنة الحقية عليه ثم ان المولى يجعل لنفسه حقا على العبد يتسلط على ارجاعه الى الرقية بعلقة
جديدة تصلح للعفو والاسقاط نظير ارجاع المطلقة الرجعية الى الزوجية فيقال يتبين
ان السلطنة على الطلاق من آثار الحبل الاول الذي هو عبارة عن الرقية الضعيفة
للزوجية والحبل الاول الذي في الحقيقة حبلان احدهما من طرف الزوج والآخر
من طرف الزوجة يتفرع عليه ايضا حقوق للزوجة بالنسبة الى الزوج كاستحقاقها
للاضطجاع معه ليلة في كل اربع ليال وللمواقعة مرة في كل اربعة اشهر وكذا النفقة
والكسوة بما هو المتعارف بين الناس فهذه حقوق للزوجة على الزوج فلها ان

الزوج على الاضطجاع معها في الليلة الرابعة وفي رأس الشهر الرابع على المواقعة وكذا
في النهار والليل على النفقة وهكذا اذا لم ينقض النهار او الليل او السنة مثلا بالنسبة
الى الكسوة ليس لها اسقاط ذلك ولا النقل والانتقال فان تمام النهار او السنة
ظرف للنفقة والكسوة فاسقاطها في اثناء النهار او السنة اسقاط لما لم يجب نعم بعد انقضائها
يستقر حق المرأة للنفقة والكسوة فلها الاسقاط والنقل والانتقال والهبة الى
غير ذلك هذا بالنسبة الى خصوص الكسوة والنفقة واما حق الاضطجاع والمواقعة
فلا معنى للاسقاط فيها ايضا فانها في كل جزء من اجزاء الليلة تستحق المبيت مع الرجل فلا
يعقل اسقاط حقها بان لا يجوز لها الزام الزوج على المبيت في الاجزاء الاخر فان
هذا اسقاط لما لم يجب وكذا المواقعة فانها تستحقها مرة في مدة اربعة اشهر فلا يصح
الاسقاط بان لا يكون لها الزام الزوج بذلك لعدم استقرار حقها فيكون اسقاطه
اسقاطا لما لم يجب لعدم اختصاص حقها بوقت دون وقت من اربعة اشهر وبعد
انقضاء المدة ايضا لا معنى للاسقاط لان هذه الايام والاشهر اوقات مضروبة للحق
فاذا انقضت فات محل الحق كانقضاء العدة بالنسبة الى حق الرجوع وهذا بخلاف
النفقة والكسوة فانه لم يضرب لها وقت محدود وانما الوقت فيهما من المقارنات
الاتفاقية ومن هنا يظهر الحال في الاجير ايضا فانه قبل انقضاء المدة لا معنى للاسقاط فانه
لا يجوز للمستأجر اعوده الى حقه بالنسبة الى باقي المدة فانه في كل جزء منها مستحق للانتفاع
به فقبل استقرار الحق في ذمة من عليه الحق لا يعقل الاسقاط نعم اذا امتنع الاجير
من الانتفاع حتى مضت المدة يستقر الحق في ذمته فله الابراء وطلب البدل والمدة
المضروبة هنا ايضا من المقارنات ولذا يصح الاسقاط هنا بعد انقضائها وكذا
العين المستأجرة فبعد استقرار الحق مع الموضوع يصح كل من الاسقاط والنقل و
الانتقال ثم انه اذا لم يصح اسقاط حق الاضطجاع فلا اشكال في عدم صحة نقله ايضا
اما بالنسبة الى غير الزوجة فواضح لكونها واسطة في العروض واما بالنسبة اليها فلا يصح
ايضا فان هذا الحق ليس للزوجة المطلقة وانما هو قائم بخصوص هذه الزوجة

كقيام

كقيام مثله بالزوجات الاخر فاذا كان للرجل اربع زوجات مثلا فكل ليلة بالخصوص
يستحقها واحدة منها بالخصوص ولذا اذا لم يتعين يحتاج في التعيين الى القرعة
لتعلق حق كل منها بالليلة فاذا كان للزوجة الزام الزوج بالمبيت فاذا لم ترد ذلك
فهل لها ان تعوضها عن الاضطجاع مع الزوجة الاخرى الشريكة لها ام لا قلنا ليس لها
ذلك لعدم سلطنتها على ذلك وانما هي على الزامه على الاضطجاع معها ان بات
مع زوجة اخرى فقد تحصل ان وجوب النفقة والكسوة للزوجة على الزوج حق
يصح بعد الاستقرار للاسقاط والنقل والانتقال واما وجوبها للآباء والاولاد على الآباء
والجد بل لفقراء الارحام على الارحام مطلقا ليس حقا فرضيا ان الاب اذا لم ينفق لابنه
انما عصى الله لا ان ذمته تكون مشغولة للابن مثلا بحيث يصح له المطالبة والابراء
وهكذا وانما ذلك حكم الله ثبت في الشرع ووجهه حفظ النفوس من التلف فلو
كان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض يثبت ذلك الحكم اولا للارحام الاولى ولو تعذر وسع
عليهم للحاكم ومع عدمه او عدم بسط يده لسائر المسلمين على الوجه الكفائي بحيث
يسقط بقيام واحد من الباقين ومن المعلوم انه ليس للفقراء في ذمة الاغنياء
شيء بمعنى انهم ليس مديونا لهم وان كانوا عاصين في ترك ذلك ومن هذا الباب
وجوب غسل الميت وصلوته وتجهيزه وتكفينه للارحام اولا الاولى فالاولى ثم للحاكم
ثم المسلمون فيه سواء ومما يتفرع على السلطنة على النفس الضمان في الوديعة
والعارية مع التفريط والتسامح فان الودعي والوكيل مثلا اذا ابتلا النيابة فقد جعلا المال
في عهدتهما وصار في يدهما فان الموكل والمودع انما ائتمنا الوكيل والودعي في مالهما
ومعنى ائتمانهما ان يكونا بمنزلة المالك في حفظ المال والتصرف فيه ومن المعلوم ان
المالك لا يتسامح في حفظ ماله والتصرف فيه فاذا افرطا او تسامحا فقد خرجا عن كونهما
بمنزلة المالك فيضمنان لا محالة وكذا لا ضمان لهما مع التلف بلا آفة سماوية لكونهما في
بمنزلة المالك والشخص لا يضمن بماله فالوكيل او الودعي اذا اقدم على الوكالة او الوديعة
فقد اقدم على الضمان عند التفريط والتسامح فان هذا مقتضى قبول الامانة لان

لسلطانه على نفسه يجعل مال الغير في عهدته ويضيق وثاقه فيجب عليه لو دعى في حفظ
المال ولا يجوز له دفع اليد عنه ما لم يتمكن من ايصاله الى صاحبه وكذا الوكيل بعد قبوله
الوكالة يجب عليه ان يتصرف فيه في محله بان يبيعه في وقته او يشتريه كذلك فاذا تخلف عن
وقت البيع والاشتراء وصار في ذلك خسارة على المالك بان نقص قيمة المبيع
او زاد عند الاشتراء يكون ضامنا للنقص او الزيادة من فروع تلك السلطنة الفعلية علاوة
توقف الوكالة والوديعة والوصية والوقف ونحوها امثال ذلك على القبول وكونها
ايقاعات صرفة فانك قد عرفت ان حقيقة الوكالة هي الاستنابة في التصرف وهذه
جهة راجعة الى الموكل ولا دخل بجزء في تحقق ذلك اصلا فانه لسلطنته على نفسه
وماله له ان يستنيب الغير عنه في التصرف في ماله فاذا استناب واحدا وان لم يعلم
ذلك بالاستنابة فقد صار نائبا ومأذونا له في التصرف وان لم يرض بالنيابة
ولم يقبلها بان رد النيابة وابعد ذلك ومع ذلك يجوز له التصرف من غير ان
يقبل النيابة لان حقيقة الوكالة اعني الاستنابة والاذن في التصرف قد تحقق
بانشاء الموكل وصار الشخص وكيلا ومأذونا في التصرف فان ذلك من جهات سلطنته
على نفسه وماله فلو تصرف في مال الموكل فصادفه الكشف كونه مأذونا في التصرف فلا
في نفوذ تصرفه من المالك واباحة فعله ولذا يجوز له التصرف بعد الرد مع عدم
الرضا بالوكالة وليس ذلك لكون التصرف قبولا فعليا فان المفروض انه لا يقصد
الانشاء بالتصرف ولا يقصد ذلك ابدا وانما يتصرف تفضلا ولكنا يجوز له القبول
بعد الرد ايضا فانه بمقتضى سلطانه على نفسه له ان يقبل النيابة وان لا يقبل ولا
يمكن اجباره على شيء من ذلك ولكن الموكل لسلطانه جعله نائبا ومأذونا في التصرف
فاذا ام الموكل على ذلك يجوز له جعله نائبا في التصرف وان لم يرض بالنيابة بل ردها
فان رده لا اثر له في انشاء الموكل بان يرفع اثره فان ذلك فرع سلطانه على الموكل
نعم اثر الرد راجع الى نفسه فاذا قبل الوكالة فقد ضمن نفسه بالمال وجعلها
في وثاقه فصار المال في عهدته فيجب له التصرف في محله ولا يجوز له ان يتعدى

او يعزل نفسه عن الوكالة ويرفع اليد عن المال مع علمه بالتمكن من ايصاله الى الموكل
فانه بعد القبول يجب له حفظ المال الى ان يوصله الى صاحبه فان معنى قبوله جعل
نفسه في وثاق المال وصيرورته ضامنا به بالاتلاف في اذا رد الوكالة مثلا فلا يصير في
وثاق المال ولا يجب عليه حفظه وان جاز له التصرف بمقتضى صيرورته نائبا بالاستنابة
فالاثر المترتب على القبول انما هو كون المال في عهدته واما بالنسبة الى تحقق الوكالة
فلا اثر لقبول الوكيل اصلا وانما ذلك من شؤون سلطنة الموكل على ماله ونفسه فيستحيل
ان لا يتحقق النيابة بالاستنابة فان مرجع ذلك الى التخلف الذي عن نفسه فظهر
ان الوكالة ايقاع صرف ولو جعل انه عقد فاسد مثلا فان العقد ما يحتاج في تحققه الى الا
ولو كان الانشاءان الاخر ربط وهو صرفه كما في الهبة كما يستفيض انه تكم واما الوكالة
فانما يتحقق بالانشاء واحد وهكذا الوصية والوقف فالحقيقة الوصية بالمال او الوصاية
استخلاف الشخص بالنسبة الى امواله او الاولاد الصغار وذلك من شؤون سلطنته
على نفسه وماله وولده فلا يعقل ان يكون للغير دخل في تحقق ذلك وانما يتحقق
ذلك بانشاء الموصي فباستخلافه صار خليفة قهرا كما ان الوراثة خلافة قهرية من
جانب الله بالنسبة الى تركة الارحام مثلا فلا اثر لقبول الموصى له اصلا في تحقق
الخلافة بل اذا قبل المال في الوصية بالمال دخل في ملكه بعد القبض فانه جعل
مصرفا لذلك المال كما في الزكوة والخمس فان الفقراء والسيد جعل مصرفا للزكوة
والخمس بجعل الوجوه لا ملكا بحيث لا يبقى لهما مصرف مع عدم الفقراء والسيد
فيجوز للموصى له رد الوصاية وقبولها بعد الرد وقبله في حيوة الموصي وبعدها
وما يقال من انه لا الحق بالوصاية الا بعد موت الموصي يجب له القبول في
لا وجه له فانه لسلطانه على نفسه له ان يقبل وان لا يقبل ولا معنى لكونه ملزما في
القبول بل له القبول ايضا ولو رد في حيوة الموصي نعم اذا قبل في حيوته فليس له
الرد بعد مماته فان مقتضى قبوله وجوب التصدي بامور الصغار لغيره ثم له
لهم بالاستخلاف ولزوم ذلك بالقبول اذا قبل في حيوته ولا يتمكن من رفع اليد

منهم لبقائهم في بلاد الى نقل تبين ما ذكرناه حقيقة العقد والايقاع وان الضابط
في تمييز الايقاع عن العقد هو ان كل ما توقف تحقق حقيقته على انشاء طرفين
ولم يكن للطرف الاخر دخل في تحقق حقيقته اصلا فهو الايقاع كالوكالة والوصية
والوديعة والعارية والرهن والطلاق والابراء فان ذاتها انما يتحقق بانشاء
الموجب كما عرفت وما توقف تحقق ماهيته على الانشائين من الطرفين سواء
كان الانشاءان ايجابيين كما في تصالح او ايجابا وقبولا وسواء كان القبول ايضا
مطاوعة صرفة بان لا يترتب عليه نقل شيء كما في الايجاب فهو المعتبر او مطاوعة مع
النقل كما في البيع والاجارة والنكاح فان قبول الزوج ليس مطاوعة صرفة
فانه ايضا يجعل نفسه زوجا للزوجة كما تجعل نفسها زوجة فهو ايضا ركن في النكاح
في حصول الزوجية وهذا او نحوه الوجه في احتياج العقود الى الانشائين ان حقيقتها
هو الطخاصة بين الشيئين وهذا الاعتبار يطلق عليها العقد فانه قد تقرر في محله
ان العقد لغة عقد الحبل وهو مشتمل على جهات ثلاث الربط والشد والعقدة التي
العقدة ويستعار به باعتبار كل جهة عن كل ما يوجد فيه تلك الجهة فاطلاق العقد
على العقود المقابلة للايقاعات انما هو باعتبار الربط فان حقيقة البيع هو
الربط الخاص بين المالين اعني البدلية كما ان حقيقة النكاح هو الربط الخاص
بين الشخصين اعني علقة الزوجية وحقيقة الهبة الربط بين المال والشخص
واذ قد عرفت ذلك اتضح لك وجه الحاجة الى الانشائين في العقد فان كلا من
الطرفين في النكاح مثلا لسلطنته على نفسه يجعل نفسه زوجا من الطرف الاخر
واما جعل الطرف الاخر ايضا زوجا لنفسه فلا سلطنة له على ذلك فانه فرع السلطنة
على الطرف الاخر والمفروض انه لا سلطنة لاحدهما على الاخر فتحقق الربط يتوقف
على انشاء الطرفين وكذا البيع فان كلا من المتبايعين لسلطانه على نفسه يبادله
يجعل ماله بدلا عن مال الاخر فان هذا هو الامر الراجع اليه واما كون مال الغير
ايضا بدلا عن ماله فهو جهة راجعة الى الطرف الاخر ولا سلطنة لاحدهما على الاخر حتى

حتى يصح منه ذلك ومن هذا القبيل الهبة فان معنى التمليك اخراج المال عن ملكه و
ادخاله في ملك الاخر ومن المعلوم ان ادخال المال في ملك الشخص قهرا غير معقول
لسلطانه على نفسه ولا سلطنة لغيره عليه ولذا لا يتحقق الهبة بل ومن المطاوعة
من المتهب وهذا هو السر في كونها عقدا فمن هنا ظهر وجه تركب العقد من الانشائين
ويظهر ان انه لا يتقوم الا بهما كما ترى وظهر ايضا ان رد القابل الايجاب بان يقول
المشتري او المتهب ما اشتريت او ما اتهبت لا اثر له في تفسيخ الايجاب وجعله لغوا فله
القبول بعد الرد ايضا اذ لم يكن هناك انفصال معتد به فان المفروض ان كلا من
الطرفين في عرض الاخر في ايجاد المعاملة فلكل منهما فعل مستقل يتحصل من فعلهما فعل
واحد في بسيط فكل من المتبايعين مثلا يجعل حبلا من طرف ما له كي يوصله بالحبل
الاخر فالكل من الطرفين انما هو ان يجعل حبله واما رد حبل الاخر اليه فليس
له ذلك فان مد كل من الطرفين حبلا من طرف ماله انما هو مقتضى سلطنته على ماله
فرد حبله اليه مناف لسلطنته على ماله فانه الاخر ان الطرف الاخر له ان يجب حبلا
فلا يتم المعاملة نعم في العقد الفضولي لا يجوز الرد بعد الامضاء وبالعكس فان
العقد الفضولي في الحقيقة حبل خال عن الروح والامضاء روح لذلك الجسد
وحقيقة الامضاء جعل العمل الواقع عن الغير مستندا الى النفس فكانه واقع عن نفسه
غاية الامر كما في الوكالة غاية الامر ان الاذن هناك متقدم وفي الفضولي متأخر
وهذا هو الفرق بين العقد الواقع عن الوكيل والفضولي فالعقد الذي هو
مبني له الجسد الخالي عن الروح احدث دائر بين الامرين فعل تقليبا الرد
في الفضولي رجع نقليبا الاذن والامضاء المستقر في الصحة ولذا اذا رد العقد
الواقع عن الفضولي لا يجوز له الامضاء بعد ذلك وهذا بخلاف العقد الواقع
عن الشخص نفسه فان القبول ليس امضاء للايجاب وان كان يعبر عن الامضاء
ايضا بالقبول فان كلا من الايجاب والقبول فعل اصالة وكل من الطرفين في
عرض الاخر في مرحلة الايجاد وقوام المعاملة من حيث الايجاد انما هو بهما معا والتعاقب

مستقل

لا يتفرق من قبل القابل كي يحتاج الى امضائه ولا يتوهم ان البايع مثلا يجعل ماله
بدلا عن مال المشتري وماله بدلا عن مال نفسه ولذا لا يحتاج الى امضاء المشتري
فانه يلزم ح مفاسد لا تحصى لانه يلزم ان لا يكون عقد غير فضولي اصلا ولا يكون
جميع العقود فضولية وهذا ابعد شيء من التحمل الى العلم ولا يكون ح معنى لتركب
العقد من الانشائين فانه يتحقق بالايجاب فقط والقبول من المشتري امضا
للجزء الى اجزاء البيع وايضا يلزم ان يكون حكاية الفضولية وغيرها كل ذلك بلا كلي
الفساد فان لكل من الطرفين استقلال في ايجاد المعاملة ولا نظر لاحدهما مع الاخر
اصلا وبهذا الاعتبار يطلق على كل منهما البيع الذي هو من صيغ الفاعل فان معنى الفعيل انه
منطبق على من كان به قوام الامر وهذا معنى الفاعلية كما في الميت والسيد وغيرها والواضح
ان قوام المعاملة انما هو بكل من البايع والمشتري فهما سيان في هذا النحو من الفاعلية
ولتعميم ثبوت الخيار على كل من قام به الامر عبر بالبيع في الحديث فقال ع البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فيشمل الحديث ح لكل من البايع والمشتري والولي والوكيل المطلق
وان لم يكن حقا للاجزاء فان كل واحد منهم يتقوم به احد المعاملة نعم خصوص صيغة
الفاعل لا يطلق الا على صاحب المبيع فلا يصح اطلاق البايع على المشتري مع انه يفهم حل
للبيع ولا يصح تحقق البيع به لان الاسناد الى ... والوجه في ذلك ان البيع اعظم في
الركنية فان نظر كل من البايع والمشتري مقصور على اخراج المبيع عن ملك البايع
وادخاله في ملك المشتري والثمن توطئة للوصول الى ذلك لا انه لا نظر اليه اصلا
بل النظر بالاصالة انما هو الى البيع ومن ثم سمي صاحبه فلان موجد البيع في الحقيقة
انما هو صاحب المبيع والمشتري متحمل في تلك الجهة وان كان في عرض البايع في تقوم
المعاملة به فالبايع لكونه اصلا في الايجاد لم يصح اطلاق الفاعل على غيره والمشتري
لكونه من يتقوم به احد المعاملة اطلق عليه صيغة البيع وهكذا الحال في عقد يكون فيه احد الطرفين
الواحد اصيلا كالاجارة والهبة فان كلا من الطرفين له دخل في ايجاد الاجارة والهبة
الا ان صاحب المال اصيل في ذلك لكون النظر مقصورا مع ماله فلا يصح اطلاق الموجر والواهب

على الطرف الاخر ففي المستاجر والمتهب وبما ذكرناه اتضح انه ليس شيء من الوقوف
والصدقات عقدا اما الصدقات الى غير الوقوف فلا ... فان حقيقة الصدقة جعل
المال في الخيرات وفي سبيل الله وتمحض المال في تلك الجهة انما هو بتعيين المالك
وجعله ماله في سبيل الله فيتحقق عنوان الصدقة ح ولا يتوقف على ازيد من تعيين
المتصدق فالمال يعنون بهذا العنوان بمجرد تعيينه في تلك الجهة وهذا انما هو من
شئون سلطنة الشخص على نفسه وماله فان الشخص لسلطانه على نفسه وماله له ان يتصرف
في امواله بما يشاء فاذا اعين ماله في الخيرات بعينه ذلك لله مما لا يعقل توقف
ذلك على قبول المتصدق له الا انه يلزم تسلط الشخص على نفسه وماله ودخول
المتصدق به في ملكه يتوقف على رضاه فان التمليك القهري ينافي سلطنته على
نفسه فدخوله في ملكه يتوقف على القبض فللمتصدق قبل القبض الرجوع فيما تصدق
به وبعد القبض لا يجوز فانه علل في الاخبار بانه من قبيل الرجوع في الهبة ... ح من
كون الصدقة عقدا ولا معنى له اصلا مع انها اما واجبة او مستحبة والواجبة هي الزكوات
مطلقا ولها مصارف كثيرة كالقناطر والمساجد وعساكر المسلمين ومن جملتها الفقراء
والمصارف كلها على نسق واحد بمعنى انها مصرف للصدقة ح لا انها تستحق في غير
الفقراء من المصارف مع عدم تعقل الرضا فيها فضلا عن القبول كما في هذا المصرف
الخاص فالمال انما يتمحض في الزكوية بتعيين المالك لا ان للفقير بالاولوية
المالك فانك قد عرفت ان الفقير احد المصارف وربما يكون مصرف اخر غير الفقراء
منه فيجب صرف الزكوة فيه فكيف يتوهم كون الفقير صاحبا للمال قبل القبض نعم
يملك بعد القبض وهكذا الصدقات المستحبة فلها ايضا مصارف غير الفقراء
بل الاغنياء ايضا من جملة المصارف فلو كانت عقودا لزم ان يتحقق فيها الايجاب
وبالجملة ان موارد الصدقات تنادي باعلى صوتها انها لا تتوقف على الانشا
ولو من طرف واحد كي تكون ايقاعات فضلا عن ان تكون عقودا ومن موارده
بذل الزاد والراحلة للحج والضيافة لطلاب العلم وغيرهم فانها ايضا جعل المال في الخيرات

من غير ان يكون هناك انشاء حتى من طرف الباذل والمضيف ومن هنا ظهر ان
اتحاد الصدقة مع الهبة انما هو في مجرد كونها عطية مجانية واما بالنسبة الى الحقيقة
فيتغايران فان الهبة تمليك ولذا يعتبر فيها القبول بخلاف الصدقة فان التصدق
لما عرفت ليست تمليكا واما الوقف فحقيقته التصدق بمنفعة العين الموقوفة
على وجه الاستمرار فهو ايضا قسم من الصدقات واستقلاله بالبحث لخصوصية
المتصدق به وليس حقيقته ما هو المتعارف عندهم من تحبيس العين وارسال
المنفعة نعم ذلك من لوازمه فانه لا يستلزم استمرار المتصدق بتحبيس العين
لا محالة وهو بتفسيره ايقاع صرف وتوهم كونه عقدا لا وجه له فان التصدق
بالمنفعة جهة راجعة الى مالك العين فهو بسلطانه على نفسه وماله يجعل ماله
مصرفا لاي من اثار تلك السلطنة ارجاع ما يتسلط عليه الى اي جهة شاء فبمجرد
ارجاع احد ماله الى غيره يتمحض في هذه الجهة وبمجرد تحقق عنوان الوقف يخرج
عن ملكه ويلزم ولا يجوز له الرجوع الى المال ولو لم يقبض العين الموقوفة
بخلاف غيره من الصدقات الواجبة او المستحبة فانها يجوز فيها الرجوع قبل
القبض كما عرفت والوجه في ذلك ان التصدق في غير الوقف انما هو بنفس
العين ولزوم الصدقة بعد القبض لكون الرجوع فيها من قبيل الرجوع في
الحق وهذا العنوان لا يتحقق في العين المتصدق بها الا بعد وصولها
الى المتصدق عليه وفي الوقف انما يتصدق بالمنفعة ولا يصلح للاقباض
بعض الموارد كما في وقف العبيد والجواري والكتب ولا تكون موجودة في
زمان الوقف في موارد اخر فالمنفعة لا تصلح للاقباض في الاغلب ولذا
يلزم الوقف بمجرد تحقق عنوان الوقفية من غير ان يقبض العين الموقوفة فقد
ظهر بما ذكرناه انه لا دخل في تحقق عنوان الوقفية ولزومه الى شيء من الا
تعيين المالك ماله في تلك الجهة فلا يعتبر في الوقف رضا الموقوف عليهم
فضلا عن قبولهم ولم يبق وجه لكون الوقف من العقود ولا سيما الوقف العام

والخاص ومنشا توهم كون الوقف من العقود تسليم العقدية في الوقف الخاص و
هو حقيقته واحدة فلا معنى لكون الوقف ايقاعا في مورد وعقدا في مورد اخر ومن هنا حكموا
بوجوب القبول في الوقف العام ايضا غاية الامر انه لا يمكن القبول من الموقوف عليهم فيقبل
ولي المسلمين من قبلهم وبما ذكرناه ظهر انه لا وجه لتسليم العقدية في الوقف الخاص كي يترتب
عليه الالتزام بها في العام ايضا فان تعيين المصرف للمال امر راجع الى المالك فانه بسلطنته
على ماله يرجع ماله الى اي جهة شاء كما في الوقف العام ولا معنى لتوقف ذلك التصرف على رضا شخص
ولقد عرفت ان ذلك ليس تمليكا كي يحتاج الى القبول كما في الهبة وان كان مشاركا
معها في النتيجة الا ان الحكم يتفاوت باختلاف العنوان فالتمليك القهري لا يعقل لمنافاته
مع سلطانه الشخص على نفسه والوقف ليس عنوانه التمليك بل انما هو نظير الميراث
فان الوارث وان لم يرض بكونه مرجعا للتركة فهو مرجع له لا محالة وهكذا الموقوف
عليه هذا الكلام مضافا الى انه لا يعقل القبول في الوقف في صور ايضا فان الوقف على
الاولاد مثلا وقف خاص ولا اشكال ان العين الموقوفة انما وقفت للاولاد
الموجودين والمعدومين والمعدوم لا يتمشى منه اصلا وهذا اقوى شاهد على
عدم كونه عقدا اولا وقف حديث بالنسبة الى المعدومين وانما يتفرقون فيها بوقف
واحد بقي الكلام في معنى الوقف العام والخاص والفرق بينهما والمعروف انه ان كان
الموقوف عليهم مخصوصين فالوقف خاص والا فعام وفيه انه لو كان ذلك مناطا في
العموم والخصوص لزم ان يكون وقف صنع الله عليه السلام على اولاده عاما لا
ولا يعقل له الوقف الخاص ولزم ايضا ان يكون الوقف على الطلاب او السادات
وقفا خاصا لكونهم مخصوصين والضرورة قاضية ببطلان ذلك فان كلا من الوقف
العام والخاص متصور في حق صنع الله مثل ساير الناس فالمناط في العموم
والخصوص هو انه ان لم يكن النظر الى اشخاص الموقوف عليهم اصلا بان يكون
النظر الى الجهة فهذا الوقف العام ويعبر عن ذلك بالوقف على الجهة وان كان الموقوف
عليهم هو الاشخاص فان الجهة لا تصلح لان تكون موقوفا عليها وان كان النظر الى

الى الأشخاص بان يقف العين على كل من وجد في زمان وجود غلة العين (من ذريته او من طائفة خاصة)
الموقوفة فمن هنا تبين ان الوقف على الاولاد مثلا يتصور على قسمين فتارة
يكون المنظور هو جهة الولادة من غير نظر الى الشخص فيكون الوقف ح عاما واثر
ذلك انه لو مات الموجودون من الاولاد عند وجود الغلة قبل قبضها تكون تلك
للذين يأتون من بعدهم ولا ينتقل الى ورثتهم لتساوي الموجودين والمعدومين
في جهة الوقف وحصول الغلة في ملك الموجودين كان موقوفا على القبض كما لو
بتلف وتارة يكون المنظور كل من كان موجودا من اولاده في زمان وجود الغلة
فالنظر في الحقيقة الى الجهة لكن مع خصوصية الموجودين في زمان الغلة واثر ذلك انه اذا
مات الموجودون ينتقل الغلة الى ورثتهم ولو لم يقبضوا في حياتهم فان الغرض ان
الواقف اعتبر خصوصية الموجودين في زمان الغلة وارجع امر الغلة الموجودة
الى الموجودين من ذريته فقد تحصل من ذلك البيان ان الوقف انما يقع على قسمين
فتارة يكون المنظور هو الجهة واخرى يكون المنظور هو الموجود من تلك الجهة
عند غلة العين الموقوفة فالوقف على السادة او الفقراء او على قسمين فكل ما
يتصور في الوقف العام يتصور في الخاص ايضا ثم ان من شئون السلطنة على
النفس الجعالة والضمان والحوالة والكفالة اما الجعالة فبالحركات الثلاث
فيها كالجعل والجعيلة اسم لما يجعل على شيء وقد اختلفوا في انها عقد او ايقاع
والاكثر على انها ايقاع لعدم خصوصية العامل فان قال صاحب المال من رد عبدي
فله كذا فكل من رده استحق الجعالة ولو كان عقدا لابد من تعيين القابل فلا
طريق الى عقديته اصلا والتحقيق انها لا عقد ولا ايقاع فانه لو كان ايقاعا لاحتاج
الى انشاء صاحب المال لا محالة ولم يستحق العامل اذا عمل بدون وقوع انشاء من
صاحب المال مع انه يستحق اجرة المثل لا محالة نعم يستحق الجعالة في بعض الا
مرة كما لا يقع النزاع بين العامل وصاحب العمل ولذا [illegible]
على انه حيث لم يعينوا الاجرة للعامل وقد اشتبه امر الجعالة على الاجارة فقالوا بالجعالة
لتعيين

تعيين الاجرة في الاجارة مع انها فيها بمنزلة الثمن في البيع وفي احد الركنين
ومع ابهام الاجرة لا يتحقق حقيقة الاجارة فلا مجال للاستيجار وبالجملة ان
الجعالة لا عقد ولا ايقاع وانما هي استيفاء والاستيفاء باب في المعاملات
وراء العقد والايقاع وموارده في الفقه كثيرة فمن هذا القبيل الغسل في الحمام
فانه باستيفاء المنفعة والانتفاع يجب عليه اجرة مثل ذلك فان الانتفاع بمال
واحد لا يكون مجانا ولذا يتوهم انه اجارة معاطاتية وهو بين الفساد فانه لا معنى
للتعاطي في الاجارة اصلا لانه لا بد في المعاطاة من وجود امرين يتعاطيان به وصاحب
الحمام لا يعطي شيئا للغاسل وذلك لا خفاء فيه ومن هذا القبيل السكنى في البيت
والركوب على الدابة اذا كان كل منها بغير وجه الاجارة فان ذلك ايضا داخل
في الاستيفاء ومن ذلك امر واحد بان يتقبل عنه فرجع على المعتق وعتق
بالعتق بل لو رجع منفعته اليه فيضمن لما اعتق عنه لا محالة ومن هذا القبيل ان
قولنا اعتق عبدك عني او الق متاعك في البحر ايضا من باب الاستيفاء فلا
حاجة في الحاق وملحقاتها فانه يضمن قهرا اذ اعاد منفعته مال الغير اليه وان
نفى الضمان عن نفسه فقد ظهر مما ذكر ان الجعالة انما هي من باب الاستيفاء لا من جهة
كونه عقدا او ايقاعا اما الضمان فحقيقته التعهد وصيرورة الشخص في وثاق مال الآخر
بحيث يكون مرجعا للمطالبة وهو اما باليد وهذا ان كانت غاصبة فانه يجب في وقوع اليد (او بيد ضمان)
على مال الغير يضمن له وان لم يتلف عنده بل تلف عند الآخر فيجوز للضامن لصاحب المال
الرجوع الى الضامن الذي لم يتلف المال عنده والى المديون الذي تلف عنده المال
كما في تعاقب الايدي الغاصبة اذا اتلف المغصوب عند واحد منهم فانه يجوز للمغصوب
عنه الرجوع الى كل واحد منهم مع ان المديون هو الذي تلف عنده المال وليس ذلك الا
لصيرورة كل واحد منهم في وثاق المال بحيث يصح للمغصوب عنه المطالبة من كل منهم نعم اذا
رجع الى واحد منهم فله ان يرجع الى من تلف عنده المال فانه انما ادى دينه الى ذمته الذي
ما اذا رجع الى المديون فلا رجوع له الى الغير واما بالمعاوضة كما في البيع فانه بعد تحقق

والقبول يكون المبيع مضمونا على البايع فانه انما يتعهد ويلتزم بالايجاب بان يكون
المبيع ملكا للمشتري بازاء الثمن المسمى والبيع انما هو حقيقة البيع انما تنتزع من
ذلك الالتزام والتعهد بعد مطاوعة المشتري ذلك فالاثر المترتب او لا على الايجاب
والقبول انما هو صيرورة المبيع مضمونا على البايع وكونه تحت سلطان المشتري ولو بالاجل
والرهن الضمان وجوب ايصال المبيع على البايع وعدم استقرار المعاملة قبله
وانفساخها بالتلف قبل القبض فان استحقاق البايع للثمن انما هو بعد الايصال
الموجب للخروج عن عهدة الضمان فلا معنى لاستقراره مع عدم استحقاقه للبدل فلو تلف
المبيع بعد التلف لم يجب ايصاله لا انفساخ ما اوجب ذلك ولم ينفسخ كان العين باقية
في حاله لم يجب العود وهذا هو الوجه في كون كل مبيع تلف قبل القبض من مال بايعه لعدم استقرار
المعاملة قبله وبالاقباض يخرج عن عهدة الضمان ويصير المبيع مضمونا على المشتري
فقد ظهر ان الضمان هنا ليس من قبيل الضمان باليد او عقد الضمان فان كون المبيع
مضمونا على البايع انما هو بنفس المعاملة ولا اثر له الا وجوب ايصال المبيع الى المشتري
وعدم استقرار المعاوضة قبله وكونه مضمونا على المشتري انما هو باليد لا قبل القبض وبالبيع
ولكن ذلك خصوصية هذا الضمان المعاوضي ومن هنا يظهر ان الاثر الاولي في بيع الكلي
انما هو اشتغال ذمة البايع فان اثر الضمان بالكلي لا يمكن ان يكون وجوب الايصال
بل لا اثر للالتزام بالكلي الا اشتغال الذمة وبالجملة ان الضمان اما باليد واما بالمعاوضة
واما بعقد الضمان على ما زعموه فان بنائهم على ان الضمان عن المديون يعتبر فيه قبول المضمون
له فيكون هذا الضمان بالعقد لا محالة والتحقيق هنا ايضا ان الضمان لا عقد ولا ايقاع
فان التعهد بدين واحد تارة يكون بغير اذن المديون واخرى باذنه فيتساوى الحالان
يضمن عنه بدينه وعلى كلا التقديرين لا يشترط في اعتبار رضا المضمون له فانه ربما يجب
عن اخذ حقه عن الضامن بخلاف المضمون عنه فانه يقبل رجوع اخذ حقه عنه مع كل حال فيعتبر
رضاه بضمان الآخر وكونه مرجعا للمطالبة ومن المعلوم الواضح ان الضمان عن شخص
انما هو مقتضى السلطنة على النفس فالضامن لسلطانه على نفسه يتعهد عن اداء حق احد
عن واحد

عن واحد فحقيقة الضمان انما تتحقق من طرف واحد ولا احتياج الى انشاء الطرف
الآخر نعم خروج المضمون عنه عن عهدة الضمان مع بقاء الدين في ذمته يتوقف
على رضا المضمون له بضمان الضامن ولا فاصل الضمانة والمرجعية للمطالبة انما
يحصل بالتزام الضامن وتعهده فبمجرد التعهد يصح للمضمون له ان يطالب عنه فان
رضي بذلك خرج المضمون عنه عن العهدة وان كان ذمته مشغولة وانما ينتقل
العهدة الى الضامن فان عجز عن اخذ حقه عن الضامن فانه حين الضمان كان
قادرا ثم افلس او بان افلاسه من اول الامر او لا يقدر على المطالبة لقهره وغلبته
عليه فليس له ان يرجع الى المضمون عنه وان كان يجب عليه اداء ذمته من الدين
فقد تبين انه بالضمان ينتقل العهدة والمرجعية للمطالبة لا ان الدين ينتقل الى
الضامن ويبرأ ذمة المديون كما زعم فان اشتغال الذمة بالدين من غير سبب غير
معقول وايضا لو كان الضمان عبارة عن انتقال الذمة لم يبق فرق بينه وبين
الحوالة فانه اذا احال المديون الدائن الى من هو مديون له مثلا او له عنده مال على
وجه الامانة فلا اشكال انه يفرغ ذمة المحيل عن الدين مع ان الضمان سابق للحوالة
قطعا ومن هنا ظهر ايضا فساد ما يقوله العامة من ان الضمان العقدي
عبارة عن ضم الذمة الى الذمة فانه كما يستحيل اشتغال الذمة الواحدة بالدين
من غير سبب كذلك يستحيل اشتغال الذمم المتعددة بدين واحد نعم يمكن تعلق
العهدة كما في الايادي المتعاقبة على المغصوب لا ان يكون مرادهم من ضم الذمة
الى الذمة ضم العهدة الى العهدة بان يكون الدين الواحد في عهدة اثنين وهذا
امر معقول وان كان هذا الضمان انتقال العهدة كما انه يمكن ان يكون مراد
فقهائنا من انتقال الذمة هو انتقال العهدة بل مرادهم هو ذلك وبالجملة
ان هذا الضمان الذي يسمونه بالضمان العقدي تارة يكون تبرعا فيتعهد
شخص عن دين الآخر ولو لم يطلع المديون بذلك وتارة اخرى يكون تسبيبا
بامر المديون ومع كلا التقديرين يرجع الضامن الى المديون بعد الاداء فانه لو

استوفى النفقة ورجعت اليه فهذا الضمان مثل اداء الدين بدون الضمان وارضا في
الاستيفاء ولا ذكر نبين حال الحوالة والكفالة وانه يعتبر رضا المحال له ومن يكفل له
لرد التفصيل انما هو في محله رسالة للشيخ المفيد

رسالة للشيخ المفيد

رسالة للشيخ المفيد قدس الله روحه ونور ضريحه في الرد على الصدوق محمد بن علي بن
بابويه رحمه الله في تجويزه السهو على النبي صلى الله عليه وآله ثم نقلها الشيخ الجليل علي بن محمد بن الحسن
بن زين الدين العاملي في كتابه المسمى بالدر المنثور من المأثور وغير المأثور بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله الذي اصطفى محمدا للرسالة واختاره على علم للاداء عنه وفضله على كافة
خليقته وجعله قدوة في الدين ورحمة للعالمين وعصمه من الزلات وبرأه من السيئات
وحرسه من الشبهات واكمل له الفضل ورفعه في اعلى الدرجات صلى الله عليه وآله الائمة
بعد ذريته نجوم الصالحات وبعد فقد وقفت ايها الاخ وفقك الله لرشاد الامور
ووقاك اوان المحن على ما كتبت به في معنى ما وجدته لبعض المشايخ يسنده الى الحسن
بن محبوب عن الرباطي عن سعيد الاعرج عن ابي عبد الله جعفر بن محمد فيما يضاف
الى النبي صلى الله عليه وآله من السهو في الصلاة والنوم عنها حتى خرج وقتها فان الشيخ الذي ذكرته زعم ان
الغلاة تنكر ذلك وتقول لو جاز ان يسهو في الصلاة لجاز ان يسهو في التبليغ لان الصلاة
فريضة كما ان التبليغ فريضة عليه فرد هذا القول بان قال لا يلزمنا من قبل ان جميع الاحوال
المشتركة يقع على النبي فيها ما يقع على غيره وهو متعبد بالصلاة كغيره من امته وليس من
سواه نبي والحالة التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها فلا يجوز ان يقع
عليه سهو والصلاة عبادة مشتركة وبها تثبت له العبودية على زعمه وبإثبات النوم عنه
خدمته ربه عز اسمه من غير ارادة له وقصد اليه نفي الربوبية عنه لان الذي لا تأخذه سنة ولا
نوم هو الله الحي القيوم وليس سهو النبي صلى الله عليه وآله كسهونا لان سهوه من الله وانما اسهاه
ليعلم انه مخلوق بشر لا يتخذ ربا معبودا من دونه وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا
قال وسهونا من الشيطان وليس للشيطان على النبي والائمة سلطان وانما سلطانه على
الذين يتولونه والذين هم به مشركون وعلى من تبعه من الغاوين قال والدافعون لسهو
النبي صلى الله عليه وآله يقولون انه لم يكن من الصحابة من يقال له ذو اليدين ودعوى باطلة لان
الرجل معروف وهو ابو محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين وقد نقل عنه المخالف
والمؤالف قال وقد اخرجت عنه اخبارا في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين

ولو جاز رد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز رد جميع الاخبار وفي ردها ابطال الدين و
الشريعة وسألت اعزك الله بطاعته ان اثبت لك ما عندي فيما حكيته عن هذا الرجل
وابين عن الحق في معناه وانا مجيبك الى ذلك والله الموفق للصواب اعلم ان الذي حكيته
عنه ما حكيت مما قد اثبتناه قد تكلف ما ليس من شأنه فابدى بذلك عن نقصه في العلم
وعجزه ولو كان ممن وفق لرشده لما تعرض لما لا يحسنه ولا هو من صناعته ولا يهتدي
الى معرفته لكن الهوى مرد لصاحبه نعوذ بالله من سلب التوفيق ونسأله العصمة من الضلال
ونستهديه في سلوك منهج الحق وواضح الطريق بمنه الحديث الذي روته الناصبة
والمقلدة من الشيعة ان النبي صلى الله عليه وآله سها في صلاته فسلم في ركعتين ناسيا فلما نبه على غلطه
فيما صنع اضاف اليها ركعتين ثم سجد سجدتي السهو من اخبار الآحاد التي لا تثمر علما
ولا توجب عملا ومن عمل على شيء منها فعلى الظن يعتمد في عمله بها دون اليقين وقد نهى
الله تعالى عن العمل على الظن في الدين وحذر من القول فيه بغير علم ويقين فقال وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقال الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال ولا تقف ما ليس لك به
علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وقال وما يتبع اكثرهم الا
ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
وامثال ذلك في القرآن مما يتضمن الوعيد على القول في دين الله بغير علم والذم والتهديد
لمن عمل فيه بالظن واللوم له على ذلك والخبر بانه مما لا يغني عن الحق فيما استعمله في الشرع
والدين واذا كان الخبر بان النبي صلى الله عليه وآله سها من اخبار الآحاد التي من عمل عليها كان بالظن عاملا
حرم الاعتقاد لصحته ولم يجز القطع به ووجب العدول عنه الى ما يقتضيه اليقين من
كماله صلى الله عليه وآله وعصمته وحراسة الله تعالى له من الخطأ في عمله والتوفيق له فيما قال وعمل به من
شريعته وفي هذا القدر كفاية في ابطال حكم من حكم على النبي صلى الله عليه وآله بالسهو في صلاته فصل
مع انهم قد اختلفوا في الصلاة التي زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله سها فيها فقال بعضهم في الظهر و
قال بعض آخر منهم بل كانت عشاء الآخرة واختلافهم في الصلاة دليل على وهن
الحديث وحجة في سقوطه ووجوب ترك العمل به واطراحه فصل على ان في الخبر
نفسه

حكيت

نفسه ما يدل على اختلاله وهو ما رووا ان ذا اليدين قال للنبي صلى الله عليه وآله لما سلم في الركعتين الاوليين
من الصلاة الرباعية اقصرت الصلاة يا رسول الله ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك
لم يكن فنفى صلى الله عليه وآله ان تكون الصلاة قصرت ونفى ان يكون قد سها فيها فليس يجوز عندنا و
عند الحشوية المجيزين عليه السهو ان يكون النبي صلى الله عليه وآله تعمد ولا ساهيا واذا كان قد
اخبر انه لم يسه وكان صادقا في خبره فقد ثبت كذب من اضاف اليه السهو ووضح بطلان
دعوى من ادعى ذلك بلا ارتياب فصل وقد تأول بعضهم ما حكوه من قوله كل ذلك لم يكن
على ما يخرجه عن الكذب مع سهوه في الصلاة بان قالوا انه صلى الله عليه وآله نفى ان يكون وقع الامران
معا يريد انه لم يجتمع قصر الصلاة والسهو فكان قد حصل احدهما وهذا باطل من
وجهين احدهما انه لو كان اراد ذلك لم يكن جوابا عن السؤال والجواب عن غير السؤال
لغو لا يجوز وقوعه من النبي صلى الله عليه وآله والثاني انه لو كان كما ادعوه لكان صلى الله عليه وآله ذاكرا ابدا من غير اشتباه
في معناه لانه قد احاط علما بان احد الشيئين كان دون صاحبه ولو كان كذلك لارتفع ما
ادعوه وكانت دعواهم له باطلة بلا ارتياب ولم يكن النفي لجمع كله وجود احد الامرين
معنى لمسألة من سأل من قول ذي اليدين وهذا اسوأ مما قال الا انه يزيل
السؤال يدل على اشتباه الامر عليه فيما ادعاه ذو اليدين ولا يصح وقوع مثله من متيقن
لما كان في الحال فصل ومما يدل على بطلان الحديث ايضا اختلافهم في الجبران للصلاة
التي ادعوا السهو فيها والبناء على ما مضى منها او الاعادة لها فاهل العراق يقولون انه اعاد
الصلاة لانه تكلم فيها والكلام في الصلاة يوجب الاعادة عندهم واهل الحجاز ومن مال
الى قولهم يزعمون انه بنى على ما مضى ولم يعد شيئا ولم يقض وسجد لسهوه سجدتين ومن
تعلق بهذا الحديث من الشيعة يذهب فيه الى مذهب اهل العراق لانه تضمن كلام
النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة عمدا والتفاته عن القبلة الى من خلفه وسؤاله عن حقيقة ما جرى
ولا يختلف الفقهاء في ان ذلك يوجب الاعادة والحديث يتضمن ان النبي صلى الله عليه وآله بنى على ما مضى
ولم يعد وهذا الاختلاف الذي ذكرناه في هذا الحديث اول دليل على بطلانه واوضح
حجة في وضعه واختلافه فصل مع ان الرواية له من طريق الخاصة والعامة كالرواية

[illegible]

من الطريقين معا ان النبي صلى الله عليه وآله سها في صلوة الفجر وكان قد قرأ في الاولة منها سورة النجم
حتى انتهى الى قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى فالقى الشيطان على لسانه
تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ثم نبه على سهوه فخر ساجدا فسجد المسلمون وكان
سجودهم اقتداء به واما المشركون فكان سجودهم سرورا بدخوله معهم في دينهم قالوا و
في ذلك انزل الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
يعنون في قرائته واستشهدوا على ذلك ببيت من الشعر وهو تمنى كتاب الله يتلوه قائما و
اصبح ظمآنا وفي القارئ فصل وليس حديث سهو النبي صلى الله عليه وآله في الصلوة اشهر في
الفريقين من روايتهم ان يونس ع ظن ان الله تعالى يعجز عن الظفر به ولا يقدر على
التضييق عليه وتأولوا قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه على ما رووه واعتقدوه وانه د
في اكثر رواياتهم ان داود ع هوى امرأة اوريا بن حنان فاحتال في قتله ثم نقلها اليه ورواياتهم
ان يوسف بن يعقوب ع هم بالزنا وعزم عليه وغير ذلك من امثاله ومن رواياتهم التشبيه
لله تعالى بخلقه والتجوير له في حكمه فيجب على الشيخ الذي حكيتها ايها الاخ عنه ان يدين الله
بكل ما تضمنته هذه الروايات ليخرج بذلك عن الغلو على ما ادعاه فان دان بها خرج عن
التوحيد والشرع وان ردها فقد نقض في اعتلاله وان كان ممن لا يحسن بالمناقضة لضعف
بصيرته والله نسأل التوفيق فصل والخبر المروي ايضا في نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح
من جنس الخبر عن سهوه في الصلوة فانه من اخبار الآحاد التي لا توجب علما ولا عملا ومن عمل
عليه فعلى الظن يعتمد في ذلك دون اليقين وقد سلف قولنا في نظير ذلك بما يغني عن اعادته
في هذا الباب مع انه يتضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاته صلوة
فريضة فعليه ان يقضيها اي وقت ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا
لصلوة فريضة حاضرة واذا حرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا فاته كان
حظر النوافل عليه قبل قضاء ما فاته من الفرض اولى هذا مع الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله لا صلوة
لمن عليه صلوة يريد انه لا نافلة لمن عليه فريضة فصل ولسنا ننكر ان يغلب النوم الانبياء
في اوقات الصلوة حتى تخرج فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه

ليس

ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه
نقص من الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل
الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله تعالى فليس من مقدور
العباد على حال ولو كان من فعل العبد لم يتعلق به نقص وعيب لصاحبه لعمومه جميع
البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز عنه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان
يودعوا اموالهم واسرارهم ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداع ذلك من يغلبه
النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها من تعتريه الامراض والاسقام ووجدنا الفقهاء
يطرحون ما يرويه ذووا السهو من الحديث الا ان يشركهم فيه غيرهم من ذوي اليقظة
والفطنة والذكاء والحذق فعلم فرق ما بين السهو والنوم بما ذكرناه ولو جاز ان يسهو
النبي صلى الله عليه وآله وهو قدوة فيها حتى يسلم قبل تمامها وينصرف عنها قبل كمالها ويشهد الناس ذلك فيه (في صلوته ح)
ويحيطوا به علما من جهته لجاز ان يسهو في الصيام حتى يأكل ويشرب نهارا في شهر رمضان
بين اصحابه وهم يشاهدونه ويستدركون عليه الغلط وينبهونه عليه بالتوقيف على ما جناه
ولجاز ان يجامع النساء في شهر رمضان نهارا ولم يؤمن عليه السهو في مثل ذلك حتى يطأ
المحرمات عليه من النساء وهو ساه في ذلك ظانا انهن ازواجه ويتعدى من ذلك الى
وطي ذوات المحارم ساهيا ويسهو في الزكوة فيؤخرها عن وقتها ويؤديها الى غير اهلها ساهيا
ويخرج منها بعض المستحقين ناسيا ويسهو في الحج حتى يجامع في الاحرام ويسعى (ويخرج)
قبل الطواف ولا يحيط علما بكيفية رمي الجمار ويتعدى من ذلك الى السهو في كل اعمال
الشريعة حتى ينقلها عن حدودها ويضعها في غير اوقاتها ويأتي بها على غير حقائقها ولم ينكر ان
يسهو عن تحريم الخمر فيشربها ناسيا او يظنها شرابا حلالا ثم يتيقظ بعد ذلك لما هي عليه
من صفتها ولم ينكر ان يسهو فيما يخبر به عن نفسه وعن غيره ممن ليس بربه بعد ان يكون
معصوما في الاداء ويكون مخصوصا بالاداء ويكون العلة في جواز ذلك كله انها عبادة
مشتركة بينه وبين امته كما كانت الصلوة عبادة مشتركة بينه وبينهم حسب ما اعتل به
الرجل الذي ذكرت ايها الاخ عنه ما ذكرت من اعتلاله ويكون ذلك ايضا سببا للاعلام

الخلق انه مخلوق ليس بقديم معبود وليكون حجة على الغلاة الذين اتخذوه ربا و
ليكون ايضا سببا لتعليم الخلق احكام السهو في جميع ما عددناه من الشريعة كما كان
سببا في تعليم الخلق حكم السهو في الصلوة وهذا ما لا يذهب اليه مسلم ولا غال ولا موحد
ولا يجيزه على التقرير في النبوة ملحد وهو لازم لمن حكيت عنه ما حكيت فيما افتى من سهو
النبي صلى الله عليه وآله واعتل به ودل على ضعف عقله وسوء اختياره وفساد تخيله وينبغي ان يكون كل
من منع السهو عن النبي صلى الله عليه وآله خارجا عن حد الاقتصاد وكفى بمن صار الى هذا المقال خزيا فصل
ثم العجب حكمه بان سهو النبي صلى الله عليه وآله من الله وسهو من سواه من امته وكافة البشر من غيرهم من الشيطان
بغير علم فيما ادعاه ولا حجة ولا شبهة يتعلق بها احد من العقلاء اللهم الا ان يدعي الوحي في ذلك
ويتبين به ضعف عقله لكافة الالباء ثم العجب من قوله ان سهو النبي صلى الله عليه وآله من الله دون الشيطان
لانه ليس للشيطان على النبي صلى الله عليه وآله سلطان وانما زعم ان سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به
مشركون وعلى من اتبعه من الغاوين ثم هو يقول ان هذا السهو الذي من الشيطان يعم جميع
البشر سوى الانبياء والائمة فكلهم اولياء الشيطان وانهم غاوون اذ كان للشيطان عليهم سلطان
وكان سهوهم منه دون الرحمن ومن لم يتيقظ لجهله في هذا الباب كان في عداد
الاموات فصل فاما قول الرجل المذكور ان ذا اليدين معروف وانه يقال له ابو محمد
عمير بن عبد عمرو وقد روى عنه الناس فليس الامر كما ذكر وقد عرفه بما يرفع معرفته من كنيته
واسمه بغير معروف بذلك ولو انه يعرف بذي اليدين لكان اولى من تعريفه بعمير
فان المنكر له يقال من ذو اليدين ومن هو عمرو ومن هو ابن عبد عمرو وهذا كله مجهول غير معروف
ودعواه انه قد روى عنه الناس دعوى لا برهان عليها وما وجدنا في اصول الفقهاء ولا الرواة
حديثا في هذا الرجل ولا ذكرا له ولو كان معروفا كمعاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود
وابي هريرة وامثالهم لكان ما تفرد به غير معمول عليه لما ذكرناه من سقوط العمل باخبار
الآحاد فكيف وقد بينا ان الرجل مجهول غير معروف لا شك في بطلان ذلك وشبهته
عند العقلاء ومن العجب بعد هذا كله ان خبر ذي اليدين يتضمن ان النبي صلى الله عليه وآله سها
فلم يشعر بسهوه احد من المصلين معه من بني هاشم والمهاجرين والانصار ووجوه الصحابة

وسادات

وسادات الناس ولا تفطن الى ذلك وعرفه الا ذو اليدين المجهول الذي لا يعرفه احد
ولعله من بعض الاعراب او شعر القوم به ولم ينبهه الا منهم على غلطه ولا رأى صلاح الدين
والدنيا بذكر ذلك له حتى الا المجهول من الناس ثم لم يكن يستشهد على صحة قول ذي اليدين
فيما اخبر به من سهوه الا ابا بكر وعمر فانه سألهما عما ذكره ذو اليدين ليعتمد قولهما فيه
ولم يثق بغيرهما في ذلك ولا سكن الى احد سواهما في معناه وان شيئا يعتقد مع هذا
الحديث في الحكم على النبي صلى الله عليه وآله بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه من العباد لناقص
العقل ضعيف الرأي قريب الى ذوي الآفات المسقط عنهم التكليف والله المستعان
وهو حسبنا ونعم الوكيل قال في الدر المنثور بعد ما نقل الرسالة تم جواب اهل الحائر عما سألوا
عنه من سهو النبي صلى الله عليه وآله   ايضا رسالة للمفيد قدس سره في الرد على الصدوق
عليه الرحمة فيما ذهب اليه من ان شهر رمضان لا يكون الا ثلثين يوما حيث نقل في الفقيه
الاخبار التي تضمنت ذلك ثم قال مع ما حكي عنه بعد نقلها قال مصنف هذا الكتاب من
خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقي كما يتقى العامة ولا
يكلم الا بالتقية كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تماث
ويبطل بترك ذكرها انتهى ايضا في الدر المنثور حيث قال بعد كلام له مع الصدوق في هذه
المسئلة رسالة نقلها بعينها لقلة وجودها ولما فيها من الفوائد وهي هذه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله الطاهرين ذكرت ايدك
الله ان كتابا لاخ من اخواننا اهل الموصل ورد عليك يذكر فيه ان [illegible] شهر رمضان
لا يكون تسعة وعشرين يوما كما يكون ثلثين يوما وبدلا ان كان تسعة وعشرين يوما يكون
شهرا كاملا تاما لا يطلق عليه الكمال [illegible] من اصحابنا وانكر ان يكون شهر
رمضان تسعة وعشرين يوما وما الذي يعتمد ابرك الله وما الحجة عليهم في ذلك وما هيوا
اليه منه وعن قوله تعالى ولتكملوا العدة وهل هو في شهر ما فات من الشهور هو راجع الى

الشهر نفسه وما ورد عن ابي عبد الله من قوله ان اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بابعدهما من قول
العامة بالاهلة فصل واعلم ايدك الله ان العمل في هذا الباب على استقصائه يطول وقد
عملت فيه كتابا سميته بمصابيح النور يكون في ارباع المصورين بخط متوسط في نحو الخمسين
مائة ورقة فان ظفرت به اغناك عما سواه في معناه ان شاء الله تعالى غير اني ابلغ المسكر ان تعتمد
عليها ما تحتاج اليه الى ان يسهل الله تعالى ظفرك بالكتاب المذكور ان شاء الله تعالى القرآن نزل
بلسان العرب ولغتهم قال الله عز اسمه بلسان عربي مبين وقال تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج
وقال تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته أأعجمي وعربي فاذا ثبت ان القرآن
نزل بلغة العرب وكلامهم وجب ان يعتبر المعاني ما في لسانهم من طلب المكلفون في معانيه مع القرآن وجب العمل بقضيته
مع سنتهم في كلام العرب دون غيرهم والاشهر عند العرب انما سميت بذلك لاشتهارها بالهلال
قال الله عز اسمه ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات
والارض وقال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى
والفرقان فسمى الله تعالى الاشهر بما وضعت لها العرب بهذه التسمية وقد بينا انها صفتها
للشهر من حيث اشتهر بالهلال ولان الهلال علامته في ليله والهلال انما سمي هلالا لارتفاع
الاصوات عند رؤيته بالتكبير والاشارة اليه ومن ذلك سمي استهلال الصبي اذا بكى فقيل
استهل الصبي يعنون ظهر صوته بالبكاء ونحوه فاذا كان الشهر سمي باشتهاره بالهلال ثبت انه
دليله دون ما سواه وذلك ابطال قول اصحاب العدد في علامات الشهور وانها تخرج بالحساب
دفعهم بذلك الحاجة الى الاهلة وقد يؤكد ما ذكرناه قول الله تعالى يسألونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج يريد به انها علامات الشهور واوقات الديون وايام
الحج وشهوره وهذا ابطال العدد وما ذكره اصحاب العدد في علامات الشهور وما لغة القرآن
ولغة العرب وفارقوا مذهبهم فيه كافة علماء الاسلام وباينوا اصحاب علم النجوم
لم يعيروا الى قول المسلمين في ذلك ولا الى قول المنجمين الذين اعتمدوا الرصد والحساب
وادعوا اصل الملة وصاروا مذبذبين لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء واصل مذهبهم عن معقول
ولا الى اصل يستقر عند الحجاج وعملوا ابدا ابطالا اضافوه الى الصادق ثم لم ابد امام

علاء

الشيعة وفقهائها واصحاب الحديث منها مع اختلاف منهم في العدد والرواية الذي هو
طاعن فيه ومكذب لروايته فصل وشهر رمضان من جملة الشهور التي قال الله تعالى
ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله والشهر قد يكون تسعة وعشرين
يوما وهو في الحقيقة شهر كما يكون ثلثين يوما وليس يخرجه نقصانه من استحقاق التسمية
بانه شهر وكيف لا يكون شهرا وهو تسعة وعشرون يوما والقرآن ناطق بان الشهور
عند الله اثنا عشر يوما واصحاب العدد يعترفون بان منها ستة لكل واحد تسعة وعشرون
يوما فقد اثبتوا الشهر شهرا في الحقيقة وان كان تسعة وعشرين يوما وانا نقول بانه
يكون كاملا او ناقصا بالاضافة الى الشهر الذي هو ثلثون يوما وكان الشهر الذي هو
ثلثون يوما كاملا بالاضافة الى الشهر الذي هو تسعة وعشرون وهما شهران تامان في
عددهما فصل والذي يدل مع ذلك انه لو وجب على الانسان كفارة في ظهار او
افطار يوم من شهر رمضان او قتل خطاء فصام شهرين متتابعين فابتدأ بالصوم
مع رؤية الهلال فصام شهرا كاملا وشهرا ناقصا يليه او شهرا ناقصا وشهرا يليه
كاملا لكان قد صام شهرين متتابعين ولم يلزمه ان يصوم ستين يوما ولو اتفق
له ان يكون الشهران ثمانية وخمسين يوما لاجزئه في الكفارة وقد صام شهرين متتابعين
وادى ما وجب عليه فثبت ان الشهر يكون شهرا وان كان تسعة وعشرين يوما فصل
وانا ما تعلق به اصحاب العدد من ان شهر رمضان لا يكون اقل من ثلثين يوما
فهي احاديث شاذة قد طعن نقلة الاثار من الشيعة في سندها وهي مثبتة في كتب
الصيام في ابواب النوادر والنوادر هي التي لا عمل عليها وانا اذكر جملة ما جاءت به الاحاديث
الشاذة وابين عن خللها وفساد التعلق بها في خلاف الكافة ان شاء الله تعالى فمن ذلك حديث
رواه محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن سنان عن حذيفة بن منصور عن
ابي عبد الله عليه السلام قال شهر رمضان ثلثون يوما لا ينقص ابدا وهذا حديث شاذ نادر
غير معتمد عليه في طريقه محمد بن سنان وهو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و
ضعفه وما كان هذا سبيله لم يعتمد عليه في الدين ومن ذلك حديث رواه محمد بن

يحيى العطار عن سهل بن زياد الادمي عن محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اخرجها من ايام السنة فالسنة ثلثمائة
واربعة وخمسون يوما وشعبان لا يتم وشهر رمضان لا ينقص ابدا ولا تكون فريضة ناقصة
الا ان الله تعالى يقول ولتكملوا العدة وهذا الحديث شاذ مجهول الاسناد لو جاء بعضل صدق الرواية
لوجب التوقف فيه فكيف اذا جاء شيء مخالف الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يصح
في حساب ولا مذهب ولا مسلم ولا منجم ومن عول على مثل هذا الحديث في فرائض الله تعالى
فقد ضل ضلالا بعيدا وبعد فالكلام الذي فيه بعيد من كلام العلماء فضلا عن ائمة الهدى عليهم السلام
لانه قال فيه لا تكون فريضة ناقصة وهذا لا معنى له لان الفريضة بحسب ما فرضت فاذا اتت
مع التثقيل او التخفيف لم تكن ناقصة والشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما ففرض صيامه لا
ينسب الى النقصان في الفرض كما ان صلاة السفر اذا كانت مع الشطر من صلاة الحضر
لا يقال انها صلاة ناقصة وقد اجمع اهل الاسلام على القول بان الفريضة اذا اتت مع
التخفيف كانت ناقصة وقد بينا ان من صام شهرين متتابعين في كفارة ظهار فكانا ثمانية
وخمسين يوما لم يكن فرضا ناقصا بل كان فرضا تاما ثم احتج لكون شهر رمضان ثلثين يوما بل
كانت الفائدة فيه كمال صيام عدة الشهر وقد تكمل عدة الشهر ثلثين يوما اذا كان تاما ويكمل
بتسعة وعشرين يوما اذا كان ناقصا وقد بينا ذلك في صيام الكفارة اذا كان شهرين متتابعين
وان كانا ناقصين او احدهما كاملا والاخر ناقصا فصل ومما تعلقوا به ايضا حديث رواه محمد بن
الحسين بن ابي الخطاب عن محمد بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن
ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله صام شهر
رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين يوما فقال كذبوا ما صام الا تاما ولا تكون
الفرائض ناقصة وهذا الحديث من جنس الاول وطريقه وهو حديث شاذ لا يثبت عند
اصحاب الاثار وقد طعن فيه فقهاء الشيعة فانهم قالوا محمد بن يعقوب بن شعيب
لم يرو عن ابيه حرفا واحدا غير هذا الحديث ولو كانت له رواية عن ابيه لروى عنه امثاله
هذا الحديث ولم يقتصر على حديث واحد لم يذكر فيه غيره مع ان ليعقوب بن شعيب من الاصول

اصلا قد جمع فيه كافة ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام ليس هذا الحديث منه ولو كان مما رواه
يعقوب بن شعيب لاورده في اصله الذي جمع فيه حديثه عن ابي عبد الله وفي خلو اصله
منه دليل على انه وضع مع ان في الحديث ما قد بيناه بعينه في قول الائمة عليهم السلام وهو الطعن في
قول من قال ان شهر رمضان تسعة وعشرون يوما لان الفريضة لا تكون ناقصة و
الشهر اذا كان تسعة وعشرين يوما كانت فريضة الصوم فيه غير ناقصة كما انه اذا كان فرض
السفر لصلاة الظهر ركعتين لم يكن الفرض ناقصا وان كان على الشطر من صلاة الحضر وكما
ان صلاة العليل جالسا لا تكون فرضها ناقصا كذلك ان صيام الكفارة فصام شهرين ناقصين
لا تكون الكفارة ناقصة وهذا يدلك على ان واضع الحديث عامي عقل بعيد من العلماء وما
انسه الهدى بما اضافه اليهم الجاهلون وعزاه اليهم المفترون والله المستعان فهذه الاحاديث
الثلاثة مع شذوذها واضطراب سندها وطعن العلماء في رواتها هي التي تعتمد عليها اصحاب العدد
المتعلقون بالتفكر وقد بينا ضعف التعلق بها وفيه كفاية والحمد لله فصل واما ما روي في
الحديث بان شهر رمضان شهر من الشهور اصابه ما يصيب الشهور يكون تسعة وعشرين يوما ويكون ثلثين
يوما فهم فقهاء اصحاب ابي جعفر محمد بن علي وابي عبد الله جعفر بن محمد بن علي وابي الحسن موسى بن
محمد وابي محمد الحسن بن علي بن محمد صلوات الله عليهم والاعلام الرؤساء الماخوذ عنهم الحلال
والحرام والفتيا والاحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق الى ذم واحد منهم وهم اصحاب
الاصول المدونة والمصنفات المشهورة وكلهم قد اجمعوا نقلا وعملا على ان شهر رمضان
يكون تسعة وعشرين يوما نقلوا ذلك عن ائمة الهدى وعرفوه في عقيدتهم واعتقدوه
في ديانتهم وقد فصلت احاديثهم في كتابي المعروف بمصابيح النور في علامات الشهور
وانا اثبت من ذلك ما يدل على تفصيلها ان شاء الله تعالى فمن روى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر
ان شهر رمضان من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان ابو جعفر محمد بن علي
اخبرنا بذلك ابو غالب احمد بن محمد الرازي عن احمد بن محمد عن احمد بن الحسن بن ابان عن
عبد الله بن جبلة عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور
من النقصان فاذا صمت تسعة وعشرين يوما ثم تغيمت السماء فاتم العدة ثلثين وروى

محمد بن قيس مثل ذلك ومعنا اخبرني ابو القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن همام عن عبد الله بن جعفر عن ابراهيم بن مهران عن الحسين بن سعيد عن يوسف بن عقيل عن ابي جعفر الباقر محمد بن علي ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رايتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدول من المسلمين فان لم تروا الهلال فاتموا الصيام الى الليل واذا غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا وروى محمد بن سنان عن ابي الجارود قال سمعت ابا جعفر محمد بن علي ع يقول صم حين يصوم الناس فان الله جعل الاهلة مواقيت وروى مصدق بن صدقة عن علي بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله جعفر بن محمد ع قال يصيب شهر رمضان ما يصيب الشهور من النقصان يكون ثلثين يوما ويكون تسعة وعشرين يوما وروى الحسين بن ابان عن ابي احمد عمر بن الربيع قال سئل جعفر بن محمد ع عن الاهلة فقال هي اهلة الشهور فاذا رايت الهلال فصم واذا رايته فافطر قلت ارايت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان يشهد لك عدول انهم راوه فان شهدوا فاقض ذلك اليوم وروى الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا رايت الهلال فصم واذا رايته فافطر قلت ارايت ان كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم قال لا الا ان يشهد بذلك عدول

٢ قال صم لرؤيته الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وروى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع انه قال ~~مثل ذلك سواء وروى احمد بن محمد عن صالح بن خالد عن ابي جميلة عن زيد الشحام عن ابي عبد الله ع انه اذا رايت الهلال~~ مثل ذلك سواء وروى صفوان بن يحيى عن عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله ع ~~وعن ابي الحسن عن صالح بن خالد عن ابي جميلة~~ محمد بن عبد الحميد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع صمت شهر رمضان على رؤيته

الهلال

الهلال تسعة وعشرين يوما وما قضيت فقال لي وانا اقول صمته تسعة وعشرين يوما وما قضيت ثم قال قال رسول الله ص شهر كذا وكذا وكذا وقبض الابهام وروى علي بن الحسن الطاطري عن محمد بن زياد عن اسحق بن جرير عن ابي عبد الله ع مثله وروى عمرو بن شمر عن جابر عن ابي عبد الله قال سمعته يقول ما ادري ما صمت ثلثين يوما اكثر او ما صمت تسعة وعشرين ان رسول الله ص قال شهر كذا فعقد بيده تسعة وعشرين يوما وروى الحسن بن نصر عن ابيه عن ابي جعفر محمد بن علي ع نحو ذلك قال وقال اذا كان يوم الشك ولم يغم عليكم نبت بالرؤية فلا تصوموا وقال ان رسول الله ص قال ان السنة اثنا عشر شهرا منها اربعة حرم رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ثلثة اشهر متواليات وواحد فرد وشهر رمضان منها مفروض فيه الصيام فصوموا للرؤية وافطروا للرؤية فان خفي الشهر فاتموا الثلثين يوما وروى ابو بصير عن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله ع صم للرؤية وافطر للرؤية وروى عبد الله بن بكير مثل ذلك وروى علي بن الحسين بن ليث عن عبد الله بن جندب عن معوية بن وهب قال قال ابو عبد الله ع ان الشهر الذي يقولون يعني اصحاب العدد انه لا ينقص وهو ذو القعدة ليس من شهور السنة اكثر نقصانا منه وروى عبد السلام بن سالم عن ابي عبد الله ع انه قال اذا رايت الهلال فافطر وروى زيد بن اسحق عن علي بن عثمان عن عبد الله بن اعين عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول اذا صمت للرؤية الهلال وافطرت لرؤيته فقد اكملت الشهر وان لم تصم الا تسعة وعشرين يوما وروى محمد بن الحسين بن ابي الخطاب عن يزيد بن اسحق شعر عن علي بن حمزة الغنوي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا صمت لرؤيته وافطرت لرؤيته اكملت صيام شهر رمضان وروى سيف بن

عمير عن الفضيل عن علي عن ابي عبد الله ع قال ليس على اهل القبلة الا الرؤية وليس على المسلمين الا الرؤية وروى عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن وقد يكون شهر رمضان تسعة وعشرين يوما ويكون ثلثين يوما يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان والتمام وروى عبيس بن هشام عن زرارة عن ابي عبد الله ع مثله وروى الفضل بن عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال صام رسول الله ص تسعة وعشرين يوما وصام ثلثين يوما يعني شهر رمضان وروى ابن ابي عمير عن علي بن عثمان عن يعقوب الاحمر قال قلت لابي عبد الله ع شهر رمضان تام ابدا قال لا بل شهر من الشهور وروى كرام الخثعمي وعيسى بن ابي منصور وقتيبة الاعشى وشعيب الحداد والفضيل بن يسار وابي ايوب الخراز وقطر بن عبد الملك وحبيب الجماعي وعمر بن مرداس ومحمد بن عبد الله الحسين ومحمد بن الفضيل الصيرفي وابو علي بن راشد وعبيد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي وعمران بن علي الحلبي وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وعبد الاعلى بن اعين ويعقوب الاحمر وزيد بن يونس وعبد الله بن سنان ومعوية بن وهب وعبد الله بن ابي يعفور ممن لا نحصي كثرة مثل ذلك حرفا بحرف ومعنا وبخوه وايده وقد اضربت ذكر المتون والاسانيد لئلا ينتشر به الكلام واودعت ذلك كتابي مصابيح النور في علامات اوائل الشهور فمن اراد ان يقف على التفصيل فيه والشرح لمعانيه فليلتمسه هناك ان شاء الله تعالى فصل فاما ما تعلق به من شذ من اصحابنا الى مذهب الغلاة وبعض المتعمة العدد وعدل عن ظاهر حكم الشريعة من قول ابي عبد الله ع اذا اتاكم عنا حديثان فخذوا بابعدهما من قول العامة فانه يات بالحديث على وجهه والحديث المعروف قول ابي عبد الله ع اذا اتاكم عنا حديثان مختلفان فخذوا بما وافق منهما القران فان لم تجدوا لهما شاهدا من القران فخذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كان فيهما اختلاف

وتساويا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب البيع اختلف عبارات الاصحاب في شرح ماهية البيع وعرفه كثير باللفظ منهم المحقق في النافع والشهيد في اللمعة قال في الشرايع العقد اي عقد البيع هو اللفظ الدال على نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فالعقد ح عين البيع وعرفه اخرون بالانتقال وجعلوا العقد مباينا لنفس البيع وعرفه بعضهم بالتمليك وانت ترى ان هذه العبارات ليست شرحا للماهية جزما فانه لا يخفى لكون اللفظ حقيقة لشيء والطبايع ليست من مقولة الالفاظ بل هي من قبيل المعاني والاملاء مع الحلقة الصوت الصادر من الشخص كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا ولقولهم كتاب البيع او الاجارة واما الانتقال او التمليك فانما هما اثر البيع لا انه ماهيته عبارة عن الانتقال بل له اثار مختلفة فاثره في الاعيان هو الانتقال اي انتقال مال كل من البايع والمشتري الى الاخر والتمليك اثر ثانوي للبيع فانه اثر من الانتقال وقد يترتب عليه البراءة كما في بيع الدين ممن عليه الدين بعوض مالي الذمة فان اثره ح الابراء لا غير وقد يكون اثره الانعتاق كبيع العمودين ممن ينعتقان عليه فان اثره الاولي هو الانعتاق ح لاستحالة التمليك ولو انا نا لعدم الفرق في الاستحالة بين طول الزمان وقصره وهذا اظهر في بيع الدين لاستحالة تملك الشخص ما في ذمته وقد يكون اثره الوقف كما و عين منافع العين لان يشتري كتب للوقف فالاثر الاولي ح هو الوقف ولا احتياج ثانيا الى صيغة وقفت فان المقرون انه عين للمالك وليس هنا مالك ينتقل اليه وبالجملة هذه التعريفات اجنبية عن شرح الماهية لكن غرضهم في المقام انما هو التمييز في الجملة ولذا اكتفوا في مقام التعريف ببعض الاثار والخواص ولذا عرفه المحقق ثم بانه اللفظ الدال على نقل الملك والاطلاق على اللفظ حقيقة لانه مجاز اطلاق اسم المسبب على السبب وعرف المغيا بالغاية كما نقل عن الشهيد فانه بعد الاغماض عن صحة التجوز في التعريفات لا يجوز هذا التجوز ولا العكس والا لاطرد ولا يجوز اطلاق الدار على الاطراق ولا العكس واما تعريف المغيا بالغاية فاوضح فسادا والوجه في صحة

مفترع

م وهكذا لو اشترى الحاكم عبدا تحت الشدة من بيت المال م

الاطلاق على اللفظ ان حقيقته متحصلة منه ومنتزعة عنه ومتحققة معه في الوجود ووجودها
عين وجود منشاء الانتزاع في الخارج فالبيع عين اللفظ في مرحلة التحقق وان كان مغايرا
له مفهوما ولذا يصح لنا ان نقول ان البيع عين الايجاب والقبول كما ان الطهارة عين الوضوء
والغسل والتيمم كما قال المحقق وقد انها اسم لها وليس ذلك الا من جهة كونها امرا منتزعا عنها
متحققة معها في الوجود والا فحقيقة الطهارة هي النورانية المعنوية والوضوء هو الافعال
الظاهرية ومن هذا القبيل اطلاق العقد على الايجاب والقبول فان حقيقة العقد هو
شد الحل ومن جملة خواصه وآثاره هو الربط بين الشيئين فان عقد الحبلين وصل
احدهما بالآخر او وصل احد طرفي الحبل الواحد بالطرف الآخر لا ينفك عن الربط بينهما
ولذا تجوز عنه في الاخبار والملوح على العقود المقابلة للايقاعات فانها ايضا عبارة
عن الروابط الخاصة اما حقيقة البيع فهو عبارة عن علقة المبادلة بين المالين اعني
الربط بهذا الوجه بينهما ووصل حبل من المثمن الى الثمن ومنه الهبة والنكاح هو علقة الزوجية
اعني الربط بين الشخصين وقد يكون الربط بين المال والشخص كما في الهبة فالعقد حقيقة
هو هذه الروابط والاطلاق على الايجاب والقبول لاجل كونهما منتزعة منهما ومتحققة معهما في
مرحلة التحقق ومن هنا ظهر فساد ما ذكره المحقق والشهيد وجماعة من ان البيع نفس
الايجاب والقبول الدالين على نقل الملك فان ذلك هو المتبادر عرفا من معنى البيع فيكون
حقيقة فيه ووجه الفساد ان المعاملات التي هي قسم من اقسام الفقه من قبيل المعاني بلا
الا ان العبادات والاحكام من قبيل المعاني فان الصلوة مثلا عبارة عن الخضوع لله وهو صفة
نفسانية ووجوبها عبارة عن استحقاق تاركها العقاب وهما من قبيل المعاني وقضية اعتبار
المقسم في الاقسام ان تكون المعاملات ايضا من قبيل المعاني والا لا تكون من اقسام الفقه
فيستحيل ح ان تكون حقيقة البيع هو اللفظ بل لا بد ان يكون معنى خاصا متميزا من
سائر المعاملات نعم ذلك المعنى بحيث لا يتحقق بدون اللفظ لكونه معنى انشائيا وهو كالاخبار
لا يكون بغير اللفظ فانهما من صفات اللفظ بمعنى انهما ليسا من الكيفيات النفسانية
العارضة في النفس بسبب اللفظ كما توهم والتبادر لو سلم انما هو من جهة الانتقال الى الملكية

مع

مع المتبادر نقول ان العلقة بين المالين والتعريف الجامع المانع الكاشف عن حقيقة البيع
هو ان يقال ان البيع انشاء مبادلة عين بشيء بايجاب وقبول والانشاء جنس يشمل ا
العقود والايقاعات كلا وبقيد المبادلة خرج الايقاعات وما ليس فيه ذلك من العقود كا
الهبة والوديعة والعارية والمضاربة والوكالة والوقف وغير ذلك لعدم المبادلة فيها وبالتقييد با
لعين خرج الاجارة فان منصرف الاطلاق بدلية العين ان يكون ذلك من جميع الجهات والبدلية
في الاجارة انما هي في جهة خاصة اعني المنفعة والبدل هنا ايضا هو العين وهو الذي تملك با
الاجارة فان المنفعة من اعراض الانسان ولا معنى لتملكه باعراضه كما ان التملك في النكاح بعين
المرأة لكن في جهة خاصة اعني جهة الانتفاع والتعبير بملك المنفعة في الاجارة وبملك البضع في
النكاح وبملك الرقبة في العبيد اشعار بضعف الملك فيهما وانما عبرنا بالشيء دون المال ليدخل
منفعة الحر اذا جعلها ثمنا للعين اشتراها فان منفعته ليس مالا وملكا له بل هو فوق الملك
وانما هو مقتضى كون الشيء نفسه وتسلطه على نفسه وان قلنا بكونه مالا بعد العقد وكونه اجيرا
وبالقيد الاخير خرج الصلح لاحتياجه الى الايجاب والمراد من انشاء المبادلة هو المبادلة
المنشئة فانها قد تكون انشائية محتاجة في ايجادها الى اللفظ كما في المعاوضات العقلية
مثل البيع والصلح والاجارة وقد تكون غير انشائية كما في بدل التلف والحيلولة فانه تغريم
للتالف وليس بعقد فلا يرد على التعريف انه تعريف باللفظ ايضا في مقام شرح الماهية
لكون الانشاء من صفات اللفظ كالاخبار فان المراد في المقام هو معنى الانشاء يعني انشاء
المبادلة هو المبادلة الانشائية الحاصلة من لفظ الانشاء ولذا صح تعلقه بالايجاب والقبول
ثم ان هذه العلقة اي المبادلة بين المالين امر واحد بسيط حاصل من فعلين فعل
البايع وفعل المشتري فاستنادها الى الطرفين سواء حصولا وقياما ولذا يطلق البيع
على البايع والمشتري من جهة القوام البيع بكليهما لا انه من باب التغليب كما توهم بل
حينئذ فيصل بقيد قوام المادة بالفاعل ولذا يطلق على الوكيل ايضا فالطرفان ركن في تلك
المرحلة لقوام العلقة بهما وتحصلها من فعلهما فيشكل الامر ح من حيث ان مقتضى هذا
البيان ان يصح اطلاق البايع على المشتري ايضا فان البايع كما انه موجد للعلقة والمشتري

٢ ويمنع من دخول البدل في الضمان ح

البيع موجد لها مع ان اطلاق البايع على المشتري غلط مضحك وقيل ان البيع مشترك لفظي فانه
يطلق تارة على عمل البايع وتارة على العقد المركب من الايجاب والقبول وهو مع انه فاسد لا
يدفع الاشكال فان الاشكال انما هو من حيث عدم اطلاق البايع على المشتري والاطلاق على العقد
لا ربط له بما نحن فيه فالتحقيق ان المبادلة مستندة الى الطرفين لا محالة لكن قد يكون احد الشيئين
بدلا عن شيء من غير ان يكون ذلك الشيء بدلا منه كما في بدل التلف والحيلولة فان الثمن هناك
بدل من التالف ولا معنى لبدلية التالف من الثمن بمعنى ان الثمن قام مقام التالف ولا يعقل قيامه
مقام الثمن وقد يكون كل من الطرفين بدلا من الآخر كما في المعاوضات فكما ان الثمن في
البيع بدل من المبيع كذلك المبيع ايضا بدل من الثمن بمعنى ان كلا من الثمن والمثمن قام مقام
الآخر وليست البدلية فيهما بحيث يبقى محل البدل خاليا بالكلية كما في بدل التلف وبعض
اقسام الحيلولة الا انه لما كان النظر في تلك المعاملة من الطرفين مقصورا على المبيع
بمعنى ان غرض [illegible] المشتري اخذ المبيع وغرض البايع اخراجه من ملكه والثمن
في البين شيء محض كان احد الطرفين اصلا وعلة في ايجاد العلقة وهو من في يده
المبيع واستناد العلقة الى هذا الطرف اقوى بحيث ان الطرف التبع كأنه لا دخل له اصلا
في ايجاد العلقة ولذا اطلق الفاعل على الطرف العلة ولا يصح اطلاقه على الطرف الآخر
حتى مجازا فالمبيع في تلك المرحلة مبدل والثمن هو البدل فان البايع هو الذي يبدل
ويأخذ البدل من المبيع والمشتري يعطي البدل للمال والبدلية في المبيع في غاية الضعف
بحيث لا يصح اطلاق البدل عليه مع انه ايضا بدل في الحقيقة بخلاف الصلح فان كلا من
المالين بدل من الآخر وقد ظهر من هنالك كون احد الطرفين فاعلا والآخر مطاوعا
فان استناد المعاملة الى من في يده المبيع اقوى بحيث كأنه هو الموجد للعلقة لا غير
والطرف الآخر مطاوع لذلك الفعل مع كونه شريكا في اصل الايجاد معه ونظير ما ذكرناه
علقة الجوار والاخوة وغير ذلك فان الجوار مثلا علقة واحدة قائمة بالطرفين وكل من ا
لطرفين مجاور للآخر ومع ذلك قد يكون المجاور هو الطرف الواحد ولا يصح اطلاقه على
الطرف الآخر فان الاقدام على ايجاد العلقة قد يكون من طرف واحد فيقال جاور

فلان

فلان فهذا الطرف هو الاصل ح في ايجاد العلقة ولا يصح الاطلاق على الطرف الآخر فانما كان
منه على ٣ هو المجاور له ولا يقع الاطلاق عليه ع ولذا يقال جار الله ولا يصح العكس ويقال
لعلي ع انه اخو الرسول ولا يطلق عليه انه ص اخو علي ع فان الاقدام على المواخاة انما هو من علي ع
وقد يكون الاقدام من الطرفين فيقال تجاور فلان وفلان فكل من الطرفين ح مجاور للآخر
والاقدام في المقام انما هو من طرف البايع الا ينظر الى اهل العرف ان البايع هو الذي
يجعل له مكانا خاصا ويعرض امواله للناس فهو الاصل في ايجاد العلقة وقد تبين من
ذلك كله ان معنى قول البايع بعت او جعلت البيع اي العلقة فالمبدء لاشتقاق صيغة
الفاعل انما هو ذلك المعنى الجامد لا انه مشتق من البيع المرادف للشراء المعبر عنه بالفارسية
بفروش فانه معنى حرفي بحسب الذات وان لوحظ الآن بلحاظ استقلالي فان البيع بمعنى
الشراء منتزع من الفعل ومتاخر عنه لان معنى الهيئة في بعت هو انتساب العلقة الى
الفاعل من حيث الايجاد وينتزع من ايجاد العلقة معنى يعبر عنه بالبيع بمعنى الشراء فالايجاد
العلقة عين الشراء من طرف البايع فان الامر المنتزع متحقق مع منشاء انتزاعه وهذا المعنى متاخر
عن الفعل لا محالة فلا يتصور الاشتقاق هناك اسم المصدر لتاخره عن نفس الفعل
مثل المصدر في تمام الافعال فالمصدر واسم المصدر هنا متاخران عن الفعل كما هو كذلك
في جميع ابواب المزيد فيه كما حقق في محله وهكذا الاشتراء منتزع من الفعل ومتاخر
عنه لان الفعل اعني اشتريت مشتق منه بل هو مشتق من الشراء ومعناه قبول الشراء الذي ينتزع
من ذلك معنى الاشتراء المعبر عنه بالفارسية بخريدن فهذا ايضا معنى حرفي فانه معنى الهيئة في اشتريت
واذا تقرر ذلك كله فنقول ان البيع تبديل واحد منحل الى تبديلين فان المشتري
يجعل الثمن بدلا من المبيع والبايع يجعل المبيع بدلا من الثمن فكل منهما يجعل ما بيده
بدلا من الآخر وهذا امر واضح غير منكر لكن الثمن تمحض عرفا في البدلية لكونه وسيلة
الى تحصيل الاموال فانه دوجهان ما التهاد ولذا لا يعتبر في بدل التلف الا بالتعهد
لا يجوز الراس بالمثل كما سيجيء انه نعم والاموال وان كانت وسيلة لتحصيل الاثمان
ايضا الا ان بدلية المال مضمحلة في جنب بدلية الثمن بحيث تمحض في المبدلية عرفا

فالتبديل الذى هو حقيقة البيع مستند الى البايع فقط فانه الذى ياخذ البدل من مالك المبدل المتبدل فى الطرف الآخر مستهلكة بالكلية فلذا لا يصح اطلاق الفاعل باعتبار التسليم على المشترى لاستناد التسليم الى الطرف الواحد ويصح اطلاقه باعتبار القيام كان فهذا هو البسيط بالخيار مالم يفترقا فالفعل هنا واحد وهو تبديل البايع ويستحيل استناد الفعل الواحد البسيط فى مرحلة الوجود الى فاعلين مستقلين وان كان ينحل الى تبديلين ثم ان المبحث وموضوع الاحكام انما هو البيع بمعنى المعاملة الحاصلة بالايجاب والقبول لا البيع الذى هو عمل البايع والتعاريف الصادرة من الفقهاء انما هى فى مقام شرح هذه المعاملة الخاصة وليس الكلام فى مفهوم البيع الماخوذ فى الايجاب اعنى صيغة بعت كما صرح به بعض الاواخر وزعم ان ذلك هو مراد المتقدمين كلما عرفوا البيع فاعترض عليهم بان ما ذكروه ليس مفهوم لفظ البيع مع ان ذلك ليس مجهولا عنده اصلا فان مفهوم البيع من اوضح المفاهيم العرفية عند العرف وليس عما يشتبه على احد ونحن نشير الى بعض منها فيظهر حال الباقى منها فما عرفه المحقق والشهيد وجماعة باللفظ الدال على نقل الملك بعوض ومن المعلوم البديهى انهم فى مقام الشرح عن حقيقة البيع والا فلا معنى لكون اللفظ مفهوم اللفظ وان المراد ليس فعل البايع بل نفس المعاملة ولذا امثلوا الايجاب والقبول ولا يقال ان اللفظ لا معنى لكونه حقيقة الشئ فالتعريف فاسد لانا نقول ان مرادهم فى المقام هو التجوز اما عدا او فى الجملة وهو محمل بما ذكروه ولذا يكتفون ببعض الآثار واما حمل اللفظ على المعنى اعنى العقد الذى هو عبارة عن نفس المعاملة فلما عرفت من ان البيع امر منتزع من اللفظ متحقق معه فى الوجود كما فى الطلاق والوضوء فوجوده عين وجود اللفظ ولهذا ما عرفه الآخرون تبعا للمبسوط بالانتقال وبهذا ينبئ على المسامحة بالضرورة والا فلا معنى لكون الانتقال حقيقة البيع يقينا لعدم الانتقال فى اكثر الموارد واصلا كما فى بيع الدين ممن عليه وبيع احد العمودين على من ينعتق عليه وغير ذلك نعم الاثر المترتب على البيع غالبا انما هو الانتقال ولذا عرفه به الشيخ والعجب من المحقق الثانى حيث اورد على تعريف البيع بالعقد بان المفهوم من بعت ليس هو عقدا للبيع قطعا وانما المفهوم منه هو المفهوم من ملكت فان كلا منهما ايجاب للبيع ولو كان المفهوم

من

من بعت هو عقد البيع لما صح الايجاب بملكت ولان البيع هو المقصود بالعقد لا نفسه انتهى وفيه ان التعريف بالعقد انما لاجل الاتحاد المذكور وليس المقصود توجيه معنى اللفظ حتى يرد ان المفهوم من البيع ليس هو العقد فان المقام مقام الكشف عن الحقيقة ولو فى الجملة مع ان البيع ليس مرادفا للتمليك بالضرورة وانما هو مرادف للشراء كما فى قوله تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة لانه من الاضداد كما يتوهم فان الاشتراء غير الشراء وصحة الايجاب بملكت لا يدل على الترادف لعدم اعتبار لفظ خاص فى الصيغة بل يقع بكل لفظ اذا علم المراد وقد عرفت ايضا البيع لغة لعقد اعنى نفس المعاملة واطلاق العقد على اللفظ انما هو من الاتحاد السابق وكلامه الآخر صريح فى ان البيع اثر العقد الذى هو اللفظ وهو غريب من مثله ثم قال والاقرب ان البيع هو نقل الملك من مالك الى آخر بصيغة مخصوصة لا انتقاله فان ذلك اثره ان كان صحيحا وايضا فان البيع فعل فكيف يكون انفعالا ومع ذلك فتعريف المصنف صادق على بعض اقسام الصلح والهبة انتهى وفيه للنظر مواقع اما اولا فلانه قد لا يكون فى البيع نقل اصلا كما فى بيع الدين ممن عليه دين لان النقل اخراج الملك عن محله الى محل آخر عما فى الذمة لا يصلح لان يتملك بدون ترتيب عليه السلطنة على النقل فتعريفه بالنقل فاسد كما ان التفسير بالملك واعتبار المالكية فى الناقل والمنقول اليه ايضا بديهى الفساد فان البيع قد لا يكون ملكا كما فى بيع منافع الوقف لعدم كون الحاكم مالكا قطعا والمنقول اليه ايضا قد لا يملك كما فى بيع احد العمودين على من ينعتق عليه وابتياع العبد الذى تحت الشدة من بيت المال فانّ الاثر الانعتاق فيهما والتملك انما هو من تتمة البطلان وهكذا لو اعتبر الواقف فى منافع الوقف ان يشترى بها كتب وفقه وليس فى هذه الموارد مالك آخر واما اعتبار الصيغة الصيغة ففيه مع انه مخالف لمذهبه من كون المعاطاة عنده بيعا انه ان كان فى مقام توجيه اللفظ فاعتبار الصيغة ح مستلزم لاخذ اللفظ فى تعريف اللفظ وان كان فى مقام الكشف عن الماهية فلا معنى لاعتبار الصيغة فيها والانصاف انه لا يرد عليه من جهة اعتبار الصيغة شئ فان مراده تعريف الماهية بوجه من الوجوه واعتبار الصيغة ح من جهة ان البيع عنده لا يكون الا باللفظ بمعنى ان التمليك حاصل بصيغة بعت وليس مراده انه لا بد من اللفظ

م لا فعل ولا انفعال

فى البيع واعترض عليه بعضهم فى اعتبار الصيغة بعد التسليم عنده ان جميع هذه التعاريف تعاريف لفظية باسعت وبان النقل ليس مرادفا للبيع كما صرح العلامة فى التذكرة بان ايجاب البيع لا يقع بصيغة نقلت وجعله من الكنايات ثم قال المعترض فالاولى تعريفه بانه انشاء تمليك عين بمال وقد عرفت ما ذكرناه فساد هذا التعريف ايضا مع انه يرد عليه ان انشاء التمليك ايضا ليس مرادفا للبيع قال فى الروضة بعد قول المص فى عقد البيع وهو الايجاب والقبول الدالان على نقل الملك بعوض معلوم وهذا كما هو تعريف للعقد يصلح تعريفا للبيع نفسه لانه عند المص وجماعة عبارة عن العقد المذكور استنادا الى ان ذلك هو المتبادر من معناه فيكون حقيقة فيه ويمكن ان يكون الضمير عائدا الى البيع نفسه ويكون اضافة البيع بيانية ويؤيده انه فى الدروس عرف البيع بذلك من دون اضافة انتهى وهذا كما ترى تصريح بان العقد هو اللفظ فان الايجاب والقبول الدالين ليس غير اللفظ مع انك قد عرفت ان العقد انما هو نفس ماهية المعاملة واطلاقه على اللفظ باعتبار الاتحاد فى الوجود فالعقد عبارة عن نفس البيع الذى هو من قبيل المعانى وكون البيع عبارة عن العقد عند المص وجماعة انما هو بهذا اللحاظ لا لان العقد عندهم هو اللفظ والبيع عبارة عن العقد حتى يكون البيع ايضا من قبيل الالفاظ مع ان المعاملات قسيم للعبادات التى هى من قبيل المعانى قطعا والمقسم معتبر فى الاقسام لا محالة والعجب نسبة الاستدلال بتبادر العقد من البيع على الاتحاد الى الجماعة مع انه لا يبعد دعوى ان العقد الذى هو اللفظ هو المتبادر من لفظ البيع نعم استدل العلامة ره على كون البيع الذى هو من المعانى نفس العقد بالتبادر وهو صحيح كما عرفت واما تعريف الدروس فمبنى على الاتحاد المذكور لا انه مبنى على كون البيع لفظا ثم اورد على تعريف المص بانه ينتقض فى طرده بالاجارة فانها ايضا تدل على نقل الملك بعوض معين والهبة المشروط فيها عوض معين والصلح المشتمل على نقل الملك بعوض معين وفيه ان حقيقة الاجارة هو التسليط على العين من جهة خاصة وليس فيها نقل بوجه من الوجوه والمنفعة ليست قابلة لان تنقل ولا معنى لكونها ملكا لا لانها معدومة بل لان المنفعة اعنى الجلوس فى الدار او النوم فيها او الحركة فعل المستاجر وهو عرض

اى المنفعة

قائم

قائم بنفسه ولا معنى لكونه ملكا للغير حتى يصلح للنقل واما الهبة فلا معنى للنقض بها فان حقيقتها عبارة عن التمليك المجانى ولا يكون العين الموهوبة مشروطة بعوض اصلا والاخرج عن حقيقة الهبة ودخل فى البيع او الصلح ومعنى الهبة المعوضة ان يكون نفس الهبة اى العقد معوضة بهبة اخرى فالعقد هنا معوض بعقد آخر فالواهب يملك ماله مجانا بشرط ان يهب الموهوب له ايضا مثل ذلك ويعبر عن ذلك بالهبة المشروطة فيها الثواب وينبغى التنبيه فى المقام على امرين الاول ان الاصل فى العقود عند الشك هل هو الصحة او الفساد فنقول ان الشك تارة يكون لاجل الشك فى نفس المعاملة فى انها ماهية ثابتة عند العرف ام لا وتارة يكون لاجل احتمال اعتبار شرط او مانع فى صحة المعاملة العرفية الثابتة ولا اشكال فى ان الاصل فى الصورة الاولى هو الفساد فان الاصل عدم ثبوت نفس المعاملة المشكوكة عند العرف فضلا عن الصحة كما انه لا اشكال فى ان الاصل فى الصورة الثانية هو الصحة لاصالة عدم جعل المانع واعتبار الشرط فى تلك المرحلة مرجعه الى المنع ايضا فانه تضييق لدائرة العقد ومنع لاطلاقه فالاصل ح هو الصحة مطلقا سواء كان الشك فى جعل الشرط او المانع والا فلا معنى لاصالة عدم الشرطية قطعا الثانى انه هل الاصل فيها اللزوم او الجواز او ليس باحدهما بل الاصل عدم اللزوم والجواز وقد يستدل على اصالة اللزوم فى العقود بقوله تعالى اوفوا بالعقود وتقريب الاستدلال انه يدل على وجوب الوفاء بالعقد والعهد المطلق سواء كان بين الله تعالى وبين العباد كالتكاليف او بين الناس كالمعاملات الواقعة بينهم والوفاء العمل بمقتضى العهد العقد لمقتضى العقد كون المبيع مثلا ملكا للمشترى فيجب رده اليه ولا يجوز للبايع التصرف فيه اصلا من دون اذن المشترى ومن هذا القبيل التصرف فيه بعد الفسخ من غير رضى المشترى وهذا لازم مساو للزوم العقد والايجاد التصرف الواقع بعد الفسخ فكلما شك فى اللزوم ولو لعلم فسخ العقد يتمسك بالعموم المذكور فيدل الحكم التكليفى المستفاد من الآية على الحكم الوضعى اعنى اللزوم وهذا محصل الاستدلال مع شرح وتوضيح

م الهبة

ولابد قبل الخوض في ردّ الاستدلال من بيان مفردات الآية كي يتضح معنى الكلام فنقول
ان الوفاء وصف من وفى يفي بمعنى انطباق الشيء على الشيء الذي حدد له الشيء الاول فيقال
ان اللباس وفى بقامته بمعنى انه لم يقصر عن قامته ولم يتخلف فالقامة حد اللباس فان طال
بد لا تخلف وان لا يلبس بوان وهذا هو المعنى الجامع المطرد في جميع الموارد ثم يتولد له
منها معان مختلفة متباينة بحسب طرو الهيئات المختلفة المزيد فيه مع كون اصل
المعنى محفوظا في الجميع فالوفاء قد يكون مقابلا للبخس كما في قوله تعالى اوفوا الكيل و
الميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم فان المراد من الوفاء بالكيل عدم النقصان و
التقليل في الاشياء والوفاء هنا باعتبار انه لابد من كون الشيء اي المكيل والموزون
في مقابل الثمن ولا ينقص من حقه الذي يقتضيه الثمن فيجب مطابقة الشيء بالثمن فان
جعله الشخص مطابقا فقد وفى بهذا الحد ولم يتخلف وقد يراد منه الموت او مجرد الانتقال
من هذه النشأة ولو من غير موت والمتكفل لهذا المعنى هو هيئة التفعيل فيقال توفى
فلان ويراد الموت والوفاة باعتبار الوصول الى الاجل المجعول له كما في الآية لعيسى
بن مريم اني متوفيك ورافعك الي وفي الآية ايضا الله يتوفى الانفس حين موتها
اي يجعلها وافية باجالها وقد يكون مقابلا للعصيان ويراد الامتثال كما في قوله تعالى اوفوا
بعهدي اوف بعهدكم والمراد من عهد الله تعالى بالنسبة الى العباد هو الاحكام الثابتة
لهم والوفاء بها عبارة عن الامتثال وعدم العصيان وقد يراد منه الحضور والزيارة كما
في هيئة المفاعلة فان زيارة المؤمن موافاة له يقال وافاه بمعنى لاقاه وزاره كما في الخبر
الحر ليشهد بالموافاة فزيارة الائمة موافاة بهم ومعنى المادة باعتبار مطابقة الزائر
للحد الذي جعل له ولا يلزم في المفاعلة تحقق المادة من الطرفين كالمعاودة فالوفاء انما هو
من طرف الزائر وبالجملة ان الوفاء يكون كناية عن المعاني المختلفة بحسب اختلاف الهيئات
الطارئة على المادة وعليك بالتأمل في سائر الموارد واما العقد فمعناه الحقيقي ضد الحل
اي العقدة وهذا المعنى انما يتحقق في وصل احد الحبلين بالآخر او احد طرفي الحبل
الواحد بالطرف الآخر والاطلاق على عقد الاصابع في حساب الجمل او على عقد القلب

٢ حد الظهور بمعنى ان الظهور موارده

حقيقة في الربط مجاز ...

كما

كما يقال في قلبه عقدة استعارة فانه شبه الكيفية الحاصلة عند عقد الاصابع وكذا
الحالة للانسان عند الهم والحزن على الحالة او الكيفية التي تحصل في الحبل بسبب
العقد فاستعمل اللفظ الموضوع للمعنى الحقيقي في هذه الكيفية بعلاقة التشبيه ويطلق
على العهود الموثقة ايضا كما فسر العقود بها في الآية فانه طريق الى الاتقان فانما يكنى به
عن الامور المتقنة كما يكنى به عن الربط بين الشيئين ولهذا اطلق على العقود
المقابلة للايقاعات فان حقيقة البيع مثلا هو الربط بين المالين ووصل حبل من طرف
المبيع الى حبل من طرف الثمن وحقيقة النكاح الربط بين الشخصين وهكذا
والمعنى الحقيقي مستلزم للربط لا محالة فيكنى به عن هذا اللازم او الاطلاق من قبيل تسمية
المسبب باسم السبب لكون العقد سببا للربط ومتقدما عليه في الوجود وفي الوضوح والظهور
بعكس ذلك واذ قد عرفت معنى المفردات فنقول انه لا دلالة في الآية على مرامهم ولا
ايماء فيها اصلا بل لا يصلح الكلام لارادة العموم وارادة ذلك منه غلط بل نقول انه يستحيل
ارادة ذلك عقلا اما عدم الدلالة فلوجوه منها ما ذكره ايده الله قدس نفسه في الخلاف
في السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد معناه العمل بمقتضى العقد وعدم نقض
العقد فالوفاء بالعقد اللازم على سبيل اللزوم وان كان جائزا فعلى سبيل الجواز وخلاف
الوفاء في العقد اللازم هو الفسخ من احدهما من غير رضا الآخر فان معنى اللزوم عدم الانفساخ
من طرف واحد وفي الجائز عدم ترتيب آثار العقد مع بقائه وعدم فسخه وان كان لكل منهما فسخه
لكل واحد فللوكيل ان يرتب آثار الوكالة ما دام باقية مثل بيع المال الموكل في بيعه وشرائه
الموكل فيه وعدم التأخير زمانه لئلا يتضرر الموكل لفوات وقت المعاملة وهكذا الوديعة
والعارية وبالجملة خلاف الوفاء في العقود الجائزة عدم ترتيب آثارها مع بقائها لا فسخها
فلم يحرز اللزوم او الجواز بل كان مشكوكا فلا معنى للاستدلال للجهل بكيفية الوفاء فالآية
اجنبية عن اللزوم ولا ايماء فيها عليه ومنها ان الوفاء بالعقد ترتيب الآثار عليه مع قطع
النظر عن اللزوم والجواز فمع بقاء العقد يجب الوفاء به والمفروض ان الانفساخ
الفساد بفسخ احد المتعاقدين فلا موضوع بعد الفسخ ولو من احدهما كي يحكم عليه

بوجوب الوفاء فالآية لا دلالة فيها على عدم انفساخ العقد بالاقالة او بظهور
عيب في المبيع او بفسخ احدهما بخروج ما خرج به دليل خارجي وبقي الباقي اي الفسخ من
احدهما فان الانفساخ بفسخ واحد او بالاقالة ليس خلاف الوفاء بالعقد فان المفروض ان
الموضوع انتفى بالفسخ فلا ايماء في الآية على بقائه حتى فانه ما يدل عليه لا الآية الوفاء بالعقد
ولا عقد بعد الفسخ ومنها ان الجمع المحلى باللام وان كان يفيد العموم لا لما توهم ان اللام
موضوعة للعموم والاستغراق بل لانها اشارة الى مدخولها فيدل على تعيينه لا محالة والتعين
في الجمع انما هو بتمام الافراد حيث لا عهد فان مفاده ما فوق الواحد فان كان هناك افراد معهودة
ينصرف الجمع اليها والا ينصرف الى تمام الافراد والعقود في الآية وان كان يفيد العموم الا ان
العقود اي العهود ينصرف الى العهود التي بينه تعالى وبين العباد ومنها ما ورد في تفسير
الآية من ان المراد بالعقود هو العهود الموثقة ولا استيثاق في العقود اللازمة
فان معناه اخذ الوثوق في العمل واحكامه وهذا امر ينشأ من قبل العاهد كما فيه سبحانه
فانه تعالى استوثق العهود التي اخذها من عباده واللزوم في العقود المتعارفة انما هو
بحسب مقتضى ماهياتها العرفية وليس امر ينشأ من طرف واحد ولذا لا يعبر بالعقود
الملزمة وفي تفسير القمي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ البيعة لخلافة امير المؤمنين
عليه السلام في عشرة مواطن ثم نزلت الآية وظاهر هذه الرواية التفسير لا التأويل وانت
خبير بانه كيف يمكن الاستدلال بعموم الآية مع وجود هذه التفاسير اذ لا اقل من الاحتمال
القادح في الاستدلال واما عدم الصلوح فلان الخصوصية مرادة من الكلام لا محالة فان
العقد لا يصح اطلاقه على مطلق العهد وانما يطلق عليه باعتبار الاستيثاق كما في العقود
الالهية والاطلاق على العقود المتعارفة ليس باعتبار انها عهد بل الملحوظ في الاطلاق
عليها انما هو الربط كما تقدم سابقا فارادة الخصوصيتين من الآية استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد ولا يقال ان الاستعمال انما هو في الجامع والخصوصية مستفادة من الخارج كما
في كل ما استعمل في القدر الجامع واريد الخصوصية من الخارج فانا نقول انه لا يجوز الا
هنا في الجامع لما عرفت انه لا يصح الاطلاق على العهد الا باعتبار الاستيثاق فالاستيثاق

ملحوظ

ملحوظ في الاطلاق على العهد لا محالة كما ان الربط ملحوظ في الاطلاق على العقود المتعارفة
والوفاء بالعهود الموثقة اي العهود الالهية عبارة عن اطاعة الله تعالى ورسوله كما ان الوفاء
بالعقود التي بين الناس عبارة عن ترتيب الآثار عليها بمعنى انها لازمة الا ما خرج بالدليل
فهل يتوهم احد الجامع بين قوله اطيعوا الله ورسوله وبين قوله الاصل في العقود ا
للزوم فلا جامع بين هذين المعنيين كما انه لا جامع بين ما يكنى به عن هذين المعنيين
واما المرحلة الثالثة اي الاستحالة العقلية فان الوفاء بالبيع او الاجارة مثلا لا معنى له
فقط لما عرفت من انه الانطباق على الحد جعل له كما في اللباس والقامة فان وفاءه
بها انطباقه عليها والبيع لم يجعل حدا للشخص حتى يفي به ولا معنى للوفاء في المعنى الحقيقي
للعقد اي ضد الحل ولا يصح ان يقال لمن شد عقد الحبل اوف بعقدك فاذا لم يكن
له معنى في المعنى الحقيقي ففي الكنائي بطريق اولى فان البيع ايضا في المعنى وصل حبل بحبل وهو
كناية ولا معنى للوفاء بوصل الحبل فقد اتضح لك بعون الله تعالى من هذه البراهين انه
لا يمكن ارادة العموم من الآية ولا يجوز الاستدلال بها على اصالة اللزوم في العقود
لما تبين من الاستحالة العقلية وفي العوائد علل الاستدلال بالآية ايرادات فاسدة
منها ما محصله ان الجمع المحلى باللام وان كان مفيدا للعموم الا ان وجود ما يحتمل العهدية
قادح في التعويل على اصالة الحقيقة فضلا عما يظن كونه قرينة وتلك الآية في سورة المائدة
وهي على ما ذكره المفسرون آخر السور المنزلة في اواخر عهد النبي صلى الله عليه وآله ولا شك ان قبل
نزولها قد علم من الشارع الوفاء بطائفة جمة من العقود كالعقود التي بين الله وبين
عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام والحج والجهاد وغيرها
بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع والنكاح والاجارة والرهن
وامثالها وتقدم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن لارادتها من قوله تعالى اوفوا
بالعقود خاصة او يصلح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة
جميع الافراد من الجمع المحلى مضافا الى ان قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفصيل
لبعض العقود ايضا كما ذكر في كلام بعض المفسرين وهذا ايضا مما يضعف الحمل

على العموم الفهم وفيه ان افادة الجمع المحلى باللام للعموم ليس من جهة كونه موضوعا له
حتى يقدح وجود ما يحتمل العارفية فى التعويل على اصالة الحقيقة فان الجمع مركب من اسم
وحرف اما الاسم اعنى مادة الجمع فلا يمكن وضعه للعموم فان العموم والاطلاق من المعانى
الحرفية وكيفيات فى تعلق الحكم على الموضوع واما الحرف اعنى الهيئة فمفادها ما فوق الواحد
والفرق بينه وبين التثنية ان التثنية لا تصلح لارادة اكثر من اثنين بخلاف الجمع واللام انما
هو للاشارة وقد عرفت انه انما يفيد العموم اذا لم يكن هناك ما يتمسك بالعموم فى الاية
ليس من جهة الوضع كى لا يصح التمسك باصالة الحقيقة مع وجود ما يحتمل العارفية مع
انه لا فرق فى التعويل على اصالة الحقيقة بين الشك فى وجود القادح او قدح العارض
وان كان يميل بعض الاعلام الى عدم التعويل عليها فى الثانى مع انه ليس فى المقام
ما يحتمل العارفية وتقدم طلب الوفاء بطائفة خاصة من العقود ممنوع فان ما علم من الشارع
انما هو ايجاب الصلوة والصيام والحج وامثالها واما طلب الوفاء بهذه التكاليف فلم يعلم
اصلا وطلب الوفاء بالشىء غير طلب نفس الشىء وما تقدم طلب نفس هذه الامور ومنها ما يحتمل
ان الحمل على العموم يستلزم الجمع بين التاسيس والتاكيد فى استعمال وهو كاستعمال
المشترك فى اكثر من معنى حكاه منبه وفيه ان التاسيس والتاكيد ليسا مما يستعمل فيهما
اللفظ حتى المحذور الذى فى استعمال المشترك من عدم ترخيص الواضع فى استعماله فى
اكثر من معنى واحد لعدم كونهما مما وضع بازائهما اللفظ بل التاسيس والتاكيد امران يلزم ٢ منتزعان م
من الاستعمال يلحقان عليه وليسا مما يحتاج بارادتهما من اللفظ بل لو كان مضمون الكلام
معلوما كان الكلام تاكيدا او لا يكون تاسيسا فان كان مودى الكلام عاما وكان حكم بعض
الافراد معلوما كان الكلام بالنسبة اليه تاكيدا وبالنسبة الى الباقى تاسيسا ولا محذور
فى ذلك اصلا ومنها ان اعتبار الاستيثاق فى معنى العقد مما اتفقوا عليه والمتيقن منه
هو اللزوم الشرعى فلا يمكن التمسك بالاية الا فى الشرطية والمانعية فى العقود اللازمة
واصالة العدم مغنية عنه ولو قلنا بكفاية التوثيق العرفى فلا ينفعهم اصلا لانهم يريدون
اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضت فرسى مع بقرك من المواهب فتلك المعاوضة

القابل

القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط حق الرجوع بعوض او صلحه
لو لم نقل بدخوله فى عموم الصلح وامثال ذلك ونحن لا نعلم التوثيق فى امثال ذلك عرفا ٢ لا اقتياح
لولا اللزوم الشرعى بل هو نفس العمل ولو نعتقد وصيرورته عقدا انما يكون باقتران
امر اخر يوجب التوثيق شرعا او عرفا ومع الثبوت الشرعى الى التمسك بالاية ولا يبتهج
ان بناء المتعاملين ومعتقدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ فاصلا منه البقاء على مقتضى
العقد يكون توثيقا له لان ذلك هو العهد ان ما لا يحصل فيه الايمان البتة ليس عهدا
لحصول التوثيق يحتاج الى راجح وعلى المستدل اثبات التوثيق عرفا انتهى اقول
قد عرفت ان معنى العقد مثل الحل ومن المعلوم ان وصل حبل بحبل قد يكون
فيه اتقان وقد يكون غير متقن لان معناه هو الوصل المتقن لا غير لتحقق معنى العقد
ولو لم يكن فيه اتقان ولا ربط للاتقان بمعنى اللغة ولا يتبدل معنى اللغة ولو كان الاتفاق
على العكس مع ان اصل الدعوى لا اصل لها لان اطلاق العقد على العهد انما هو
باعتبار الاستيثاق وليس كل عهد عقدا والظاهر ان المجيب اى ذلك فى كلامهم زعم
ان الاستيثاق معتبر فى معناه الحقيقى مع انك قد عرفت ان اللزوم غير الاستيثاق
فان الاستيثاق فعل التشخص واللزوم صفة اقتضائية لنفس الشىء فاين الاستيثاق
من اللزوم والعجب من قوله والمتيقن منه هو اللزوم الشرعى فان المقصود
من الاستدلال بالاية هو فهم اللزوم العرفى واللزوم ليس مجعولا من قبل
الشارع فان اللزوم والجواز من الاحكام الوضعية لنفس الماهية العرفية واما
فى نفسها لا تخلو من اللزوم او الجواز ونفهم حال المجهول بعموم الاية لا ان اعتبار
الاستيثاق فى معنى العقد مما اتفق عليه والقدر المتيقن هو اللزوم الشرعى فالعقود
المتعارفة خارجة من الاية رأسا فان المفروض الشك فى اللزوم فالمشكوك ليس بعقد
كى يحكم عليه بوجوب الوفاء ثم ان اختلاف الصيغ فى المعاملات لا يغير ماهياتها
فقولنا بعت فى مورد الاجارة لا يجعلها بيعا فان الغرض ايجاد المعاملة الخاصة
باى لفظ كان ولم يعتبر لفظ خاص فى ايجادها والفرق انما هو فى القرائن وعدمها

فمثل قول المتعاقدين عاوضت فرسى مع بقرك من المواهب ان كان فى مورد البيع يكون
بيعا وان كان فى مورد الصلح يكون صلحا ووقوع الصيغة بغير لفظ البيع او الصلح لا يغير
المعاملة كى تكون مشكوكا من حيث اللزوم والجواز واما اسقاط حق الرجوع
بعوض فالنزاع فيه انما من حيث كون الرجوع فى الطلاق حقا يصلح للاسقاط او حكما
لا يصلح وعلى تقدير كونه حقا لا اشكال فى كونه صلحا بعوض وليس الاختلاف فى كونه
صلحا او غيره ثم انه قد صدر من الشيخ الانصارى قده فى تقريب الاستدلال بالاية
كلمات عجيبة فانه قال قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل على وجوب الوفاء بكل عقد والمراد بالعقد
العقد مطلق العهد كما فسر به فى صحيحة ابن سنان المروية فى تفسير على بن ابراهيم
او ما يسمى عقدا لغة او عرفا والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد فى نفسه
بحسب دلالته اللفظية نظير الوفاء بالنذر فاذا دل العقد مثلا على تمليك العاقد ماله
من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب اثار ملكية ذلك الغير له فاخذه من يده
بغير رضاه والتصرف فيه كلما نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام فاذا حرم بالاطلاق الا
جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد ومنها التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرف من دونه
رضى صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ احدهما
فيستدل بالحكم التكليفى على الحكم الوضعى اعنى فساد الفسخ من احدهما بغير رضى الاخر
وهو معنى اللزوم بل قد حقق فى الاصول ان لا معنى للحكم الوضعى الا ما انتزع من
الحكم التكليفى انتهى اقول قد عرفت ان اطلاق العقد على العهد انما باعتبار الا
ولا يجوز اطلاقه على مطلق العهد لكونه غلطا وليس له معنى شرعى وعلى تقدير التفسير
فى الرواية بالعهد فالمقصود هو العهد الموثق والترديد بقوله او ما يسمى عقدا لغة
او عرفا لا معنى له اصلا فان العهد لا يخلو اما ان يكون معنى لغويا للعقد وقد عرفت فساده
او معنى عرفيا او مجازيا او يكون اطلاقه عليه غلطا فان كان غلطا فلا معنى لجعله معنى العقد
وان كان معنى لغويا او عرفيا فلا معنى لقوله او ما يسمى عقدا لغة او عرفا لعدم قوله المراد
بالعقد مطلق العهد واما الوفاء بالعقد والمقابلة للايقاعات لو كان له معنى

فالمراد

فالمراد هو العمل بما اقتضاه المعاملة بحسب طبعها بحسب ما هو من العرفية فان لماهية
البيع بحسب طبعها اثار ومقتضيات مثل سائر الماهيات كالنار والماء والشمس وغير ذلك
والوفاء على العقد بمحضه فى المقام هو العمل بهذه الاثار والمقتضيات الثابتة لنفس الماهية
مع قطع النظر عن تحققها فى الخارج وقد عرفت ان العقد عبارة عن نفس المعاملة حال
اطلاقه على اللفظ من جهة الاتحاد فى الخارج مع المعاملة فالعقد ليس عبارة عن اللفظ
حتى يكون الوفاء عبارة عن العمل بما اقتضاه اللفظ بحسب مدلوله اللفظى مع انه ليس للفظ
اقتضاء لشىء حتى يوفى به وانما يدل اللفظ على انشاء المعاملة وايجادها والنظير بالنذر
ايضا غير محله فان النذر لا يقتضى شيئا مثل البيع مع قطع النظر عن اللفظ فان المتبع
فيه هو اللفظ فالوفاء فيه انما هو العمل بما اقتضاه لعقده بحسب دلالته اللفظية فانه عبارة عن
الالتزام يتبع فى كيفية الالتزام باللفظ الكاشف عنه وحاصل الاستدلال ان الاية
انما تدل على وجوب ترتيب اثار العقد عليه العمل بمقتضاه فى كل وقت فيحرم
كل ما يكون نقضا لمقتضاه فالتصرف بعد فسخ واحد من المتعاقدين من غير رضا الاخر
حرام لدلالة الاية بالعموم الاحوالى على وجوب العمل بمقتضاه فى جميع الاوقات والا
حوال ومنها التصرف الواقع بعد الفسخ فيدل الحكم التكليفى على الحكم الوضعى اعنى
فساد الفسخ من احدهما الذى هو لازم مساو للزوم فعند الشك فى بقاء العقد
بعد فسخ احدهما يتمسك باطلاق الاية وعمومها الازمانى وفيه ان الشك فى الفسخ
بفسخ احدهما ليس شكا فى التخصيص حتى يتمسك بالعموم الاحوالى بل الشك هنا انما هو ٢ يتمسك م
فى بقاء الموضوع وذى الغاية الامران الاية انما تدل على وجوب ترتيب اثار العقد
والعمل بمقتضاه ما دام باقيا ومع الشك فى الموضوع كيف يتمسك بادلة الاحكام
وهل يمكن التمسك لبقاء الموضوع بادلة الاحكام والتمسك بعموم الاية عند الشك
فى بقاء العقد بعد فسخ احدهما نظير التمسك بعموم ما دل على وجوب الاجتناب عن
النجاسة عند الشك فى بقائها او بعموم ما دل على وجوب حفظ فتوى المجتهد الحى
الاعلم عند الشك فى حيوة المفتى ومع ذلك كله لا دلالة فى الاية على حرمة امثال البيع

من يد المشتري كي يجري باطلاقه جميع التصرفات حتى التصرفات الواقعة بعد الفسخ غاية
ما يدل عليه الآية على تقدير التسليم انما هو وجوب ترتيب آثار العقد عليه من ايصال المبيع
على يد المشتري وعدم التصرف فيه بدون اذنه وكونه محللا له واما حرمة اخذ ملك المالك
غصبا وعدوانا فالآية اجنبية عنها وانما العقل مستقل لقبح الظلم واخذ مال الغير من غير حق
ولا فرق في ذلك بين البائع وغيره وذلك مقتضى المالكية وليس ذلك من آثار العقد وبا
الجملة لا معنى لمفردات الاستدلال فضلا عن مركباتها واسد من ذلك ما استدل به على
اللزوم من ان اصل المعاملة هو الالتزام بترتيب الآثار ولو بعد الفسخ الا ما ثبت جوازه
بدليل خارجي فانه ان اريد ان العقد عبارة عن الالتزام فقد عرفت فساده وان اريد
ان صيغة بعت مثلا يدل على الالتزام فكذلك ايضا فانه لا يدل الا على ايجاد المعاملة ولا دلالة
فيه على ازيد من ذلك ولو سلمنا الالتزام فنقول انه لو كان الالتزام المتعاقدين في الحرفي
المعاملة لزم ان يكون العقد اللازم جائزا لسبب الالتزام بالجواز وبالعكس ولا التزام
به متفقه فضلا عن الفقيه ولو سلم فلا معنى للالتزام بعد الفسخ فان الالتزام بعد من باب
التسبب لا يبعد من التأثير ولو فرض الالتزام في مورد بعدم فسخ العقد بان حلف او نذر
او عهد ثم فسخ فلينفسخ العقد لا محالة غاية الامر انه ارتكب حراما وهل يقول احد بحرمة التصرف
فيما لو حلف الوارث ان لا يتصرف في المال المنتقل اليه بالارث نعم على تقدير انعقاد الحلف
في مثل المورد يرتكب الحرام في مخالفة الحلف والا فالموت موثر لا محالة ثم العجب من
الشيخ ره حيث تعرض لآية الله قدس سره وعبر عنه قوله بالقيل قال ومما ذكرنا ظهر ٢ في استدلاله
ضعف ما قيل من ان معنى وجوب الوفاء بالعقد العمل بما يقتضيه من لزوم او جواز فلا
يتم الاستدلال به على اللزوم توضيح الضعف ان اللزوم والجواز من الاحكام الشرعية
وليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع انتهى وفيه انه قدس سره
ان مراد آية الله ان الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم ان كان لازما وعلى
سبيل الجواز ان كان جائزا فهذا الدال على اللزوم والجواز واما الزام بعلمهما وشك في لا
فسخ احدهما فلا وجه للتمسك بالآية فلا يستدل بالآية مع لزوم معه السبق ولا دلالة

كلامه

كلامه على ان اللزوم والجواز من مقتضيات العقد كما عرفت وانما نقل الشيخ ره كلا
بالمعنى ثم اورد عليه بان اللزوم والجواز من الاحكام الشرعية وليسا من مقتضيات العقد
في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع وانت خبير بان المعاملة اذا كان لها ماهية
عرفية فلا ينفك عن احد الامرين من اللزوم او الجواز ولو قيل بان ماهيتها ايضا مجعولة
فالوجه ان يشكل ببطلانه لوجود حقائق الشرع والشارع فلا معنى لكونهما من الاحكام الشرعية
مع انه لا ريب في انهما من مقتضيات العقد في نفسه فان انعقاده اذا توقف على الطرفين
فلا محالة يتوقف انحلاله ايضا على الطرفين فان الشخص لا سلطنة له الا على نفسه لا تسلط
له على غيره ولذا ينحل بالاقالة فانهما المرجع في الانعقاد والانحلال ولا ينحل بحل واحد
لعدم سلطنته على الطرف الآخر فقد تبين مما ذكرناه ان الاصل في العقود هو اللزوم
والمراد من الاصل هو معناه اللغوي بمعنى ان ابتناء العقد على اللزوم فانها اذا
احتاجت في الانعقاد الى الطرفين فلا محالة تكون كذلك في الانحلال ايضا لعدم
استيلاء احدهما على الآخر فيحل بحل احدهما فهي في انفسها مقتضية للزوم فكلما شك
في وجود جهة فيه مانعة عن ذلك فالمحكم هو الاصل العقلائي الجاري في جميع
موارد الشك اعني اصالة عدم المانع وقد ظهر ايضا ان الاصل فيها هو الصحة وهذا
واضح في الشك في اعتبار الشرط او المانع فان جعل الشرط جعل ايضا لا مجعل الا مانع
باعتبار كونه تضييقا للمعاملة نعم ان الشك في حد المعاملة في العرف ولم يعلم انه هل
يلزم في العرف تقديم الايجاب على القبول او يجوز تأخيره ايضا فالاصل هو الفساد
لعدم العلم بحدود المعاملة كما لو لم يعلم اصل تحقق المعاملة في العرف **الكلام في
المعاطات** اعلم ان المعاطات عبارة عن التقابض وهو الغرض المقصود
من المعاوضة المترتب على الايجاب والقبول وقد جرت عادة الناس ايضا على
المعاوضة من غير ايجاب وقبول فان غرضهم هو الوصول الى المقاصد من غير تكلف بلفظ
فالمعاطات هو التقابض المقصود من البيع ولا ريب ان البيع وسائر المعاملات
من العقود والايقاعات من قبيل الانشاء فلا شبهة في عدم كون المعاطات بيعا

فتوهم انها بيع فاسد واظهر منه فسادا توهم كونها بيعا لازما ثم انه لا بد لتوضيح المقام من
ايراد الكلام في مراحل الكلام في المرحلة الاولى فنقول انه لا بد قبل الخوض
في المطلوب من بيان معنى المال وهي ان المالية في الاموال انما تنتزع من امرين احدهما
اختصاص بعض بها دون البعض والآخر توفر رغبات الناس وحاجاتهم اليه بالذات
فلو لم يختص به البعض وكان مبذولا لا يعتبر له ان نسبته الى الجميع متساوية ولو احتاج اليه
الكل اشد الحاجة فلا يكون مالا كالماء لمن في ساحل البحر فانه ليس له مالية وان كان
بالنسبة الى البعيد ما لا يجب بذل بازائها الثمن الخطير وهكذا الذهب والفضة مثلا لو كانت
نسبتها الى الناس مثل نسبة التراب اليهم وكذا الشيء حال ما لا يحتاج اليه كالخنافس و س لا يتصف بالتقوم
الديدان وسائر الحشرات وتقييدنا بالذات لاخراج مثل الخمر والعذرة فانه قد يطرأ
الحاجة اليها لكنها ليست بمال اما الاول فللمنع الشرعي واما الثاني فلكونها بالذات مما يتنفر عنها
الانفس لكن في نفسها مطروحة رفع عنها الحاجة وهذه حقيقة المالية في الاعيان
الخارجية فالمال هو الذي يحصل به الغناء ولعله يتصف الشخص بالفقر فانه عبارة
عن فقدانه شيئا مع احتياجه اليه وهذه عبارة اخرى عن اختصاص بعض به مع احتياج
الناس اليه كما المراد من الحاجة اعم من الاضطرار بان يكون فيه الحاجة لكون المال مرغوبا محبوبا
في نفسه كالجواهر من الدر والياقوت وغيرها والعجب ممن ادعى ان المالية في الاشياء
مرجعه الى الحكم التكليفي من اباحة التصرف مثلا وبطلانه غني عن البيان وبالجملة فا
المالية صفة ثابتة للاعيان ولذا انتزع الغناء في العرف من وجد المال والفقر من عدمه
فتوهم ان المال ما يبذل بازائه المال فاسد فان بذل المال بازاء الشيء لا يجعله مالا الا
فالخمر والعذرة يبذل بازائهما المال ايضا وليسا بمال قطعا كما عرفت وكذا حق الخيار والشفعة
وحق التحجير بل العمل مع انه يبذل بازائها المال وكيف كان فالمال هو الذي يحصل به الغناء
فلا يتصف الشخص بالغناء بمجرد عمله الذي يبذل بازائه المال واما الملك فهو عبارة
عن السلطنة وهو ايضا منتزع من امرين احدهما اختصاص واحد بالمال والآخر
ممنوعية الغير عنه وهو يختلف قوة وضعفا باختلاف اسبابه فالملك الحاصل بالحيازة

يختلف

يختلف باختلافها فان كانت الحيازة في جهة خاصة يتمكن من الملك في تلك الجهة كما لو حاز
ارضا للزراعة او لغرس الشجر ولم يجعل له حائطا فيجوز للغير المرور منه والجلوس فيه
وهكذا نعم لا يجوز التصرف المانع من الزراعة ولو جعل له حائطا فلا يجوز هذه التصرفات
الا باذن من المالك لكون حيازته حينئذ مطلقة كما لو حاز ارضا وجعل فيها بيتا فلو حاز شيئا من
الجواهر لحاجته باعتقاد انه حجارة فلا يجوز للغير اخذه ذلك وان كان لا يبعد دفع ما جبره ولا يجوز
له بيعه فتلك الحيازة لعدم صيرورته ملكا تاما بتلك الحيازة وهكذا الملك الحاصل بالعقد ٣ انه اذا حازه اخذ بعد رفع
فانه ايضا يختلف باختلاف العقد فالملك الحاصل بالبيع والهبة مثلا اقوى من الملك الحاصل اليد عنه فالتفت الاول
بالاجارة والنكاح فان الحاصل في الاوليين انما هو من جميع الجهات بخلاف ما يحصل بالاجارة الى كونه من الجواهر
مثلا فانما هو في جهة خاصة فانه وان كان يملك العين في الاجارة ايضا لكن ليس له في جميع بيعه مع كونه في يد الحائز ح
الجهات وانما يملك العين من حيث المنفعة ولذا يعبر بملك المنفعة كما يعبر في النكاح
بملك البضع مع ان هنا ايضا المرأة هي المملوكة فان المنفعة والبضع لا معنى لكونهما ملكا
اما المنفعة فواضحة فانها عبارة عن تصرف الشخص ولا معنى لكون الشخص مالكا لفعل
نفسه واما البضع فلا يقبل الملك بالضرورة فهذه التعبيرات انما هي للتنبيه على درجات
الملك وحفظها لان المنفعة هي المملوكة والتعبير بملك المنفعة للاشارة الى ضعف
الملك كما ان التعبير بملك الرقبة ايضا لذلك مع انه لم يتوهم هنا احد ان
المالك يملك رقبة العبد ولا يستشكل احد في كونه مالكا في ملك العين فتوهم ان
المنفعة هي المملوكة في الاجارة ناش من الاغترار بالتعبير وبالجملة قد يتعلق بالشخص ٢ فالملك صح
وقد يتعلق بالعين وملك العين بقول مطلق هو الملك من جميع الجهات كملك
الذهب والفضة وسائر المعادن مثلا وهذا اول مراتب ملك العين الذي ينصرف
اليه الملك كما ان الملوك والمرتبة الثانية ملك العبيد والاماء الذي يعبر عنه بملك الرقبة
وهذا التعبير انما هو لضعف تلك المرتبة بالنسبة الى الاول فان ملك العبد عبارة
عن التسلط عليه في الجهات الراجعة الى المولى ولا تسلط له بالنسبة الى الجهات التكوينية
والشرعية والسلطنة عليه انما هي من حيث الانتفاع والبيع والاجارة دون سائر

ـــ وبعض ملك الرقبة السلطنة عليها من حيث ملك العين والقائمة

٢ ولا سيما للعتق فالرتبة الأولى وانما يكون الاخراج عن الملك فيها بالاعراض منه مح

الجهات ولذا يعبر بملك الرقبة فان العبودية بمنزلة حبل في رقبة العبد ولذا الملك
يتعلق به العتق فانه عبارة عن الفك فعتق العبد عبارة عن فك الحبل عن رقبة العبد
أي العبودية وهذه هي المرتبة الثانية ملك العين واضعف من ذلك ملك المنفعة
ثم ملك الانتفاع ثم ملك البضع وملك الانتفاع عبارة عن اختيار خصوصية الفاعل في الانتفاع
كالواجد للدار وشرط الخصوصية بان يكون الانتفاع لشخص المستاجر وهذا اضعف من
ملك المنفعة ايضا فان الملك في الاول ينتقل الى الوارث دون الثاني وملك البضع وان كان
من اقسام ملك الانتفاع الا انه جعله قسما مستقلا انما هو لخصوصية في الانتفاع وكونه مخصوصا
من الانتفاع وهذه مراتب مرتبة لملك العين والتمثيل فيها انما هو للتنبيه على ضعف الملك
ولو فرض فيها تعلق الملك بنفس العين فتوهم ذلك في ملك الرقبة اولى مع انه لا يتوهم
احد كون الرقبة مثلا مملوكة فالمملوك في الاجارة نفس العين لكن الملك ضعيف
لكونه في جهة خاصة والموجر مالك للعين ملكا تاما ولذا يتصرف فيها بالبيع وسائر
التصرفات ومن هنا يظهر انه لو اجر الدار واشترط ان يتصرف المستاجر في نصفها ولا
يتصرف في النصف الآخر وكذا لا يتصرف بنفسه لو اجر ثم تصرف واحد في النصف الآخر
فيضمن مع الموجر لعدم نفوذه شيئا على المستاجر وانما يتصرف في ملك الموجر من دون
رضاه كما لا يخفى مع التامل وبالجملة فالمملوك في هذه المراتب انما هو العين وانما الاختلاف
بحسب الملك قوة وضعفا ومجرد التعبير بالملك في الشيء لا يوجب كون الشيء مملوكا فانه قد يعبر
بالملك في الوقف ايضا والمقصود ان العين الموقوفة ليست من المباحات الاصلية وانما
اختصت في جهة خاصة بسبب الوقف ولا ريب ان العين الموقوفة ليست مملوكة
ولذا يتوهم ان المالك في الوقف هو الله تعالى وبطلانه غني عن البيان لو اريد من الملك الجهة
الحاصلة لله تعالى بسبب الوقف بعد ان لم تكن فانه نقص للباري تعالى والالتزام به كما لو لم يكن
عن جهل فمجرد التعبير بالملك لا يدل مع كون المتعلق مملوكا كما هو واضح هذا هو الكلام في
السلطنة المتعلقة بالمال واما السلطنة على الشخص فلها ايضا مراتب الرتبة الاولى
ملك الرقبة وهذا اقوى مراتب هذه السلطنة فان ملك العبد هو التسلط عليه

من

من جميع الجهات الراجعة الى العبودية والمولوية من استخدامه واجارته وهبته وبيعه
وهكذا اذ ليس في هذه السلسلة سلطنة اكمل من تلك السلطنة المرتبة الثانية ملك
الدائن وليس المراد منه ان الدين هو المملوك فانه ليس مما يتعلق به الملك بل المراد
ان لصاحب الدين سلطنة واستيلاء على من عليه الدين في اخذ ما في ذمته بحيث
يجوز له التقاص من امواله على تقدير المنع والسلطنة على الشخص هنا انما هي
في جهة خاصة والتمثيل للاشارة الى ضعف السلطنة بالنسبة الى المرتبة الاولى وهذه
سلطنة على الشخص خاصة بخلاف المرتبة الاولى فان لها جنبتين كما عرفت ثم المرتبة
الثالثة ملك العين ثم حق الخيار وحق الشفعة فان حقيقة هذه الامور السلطنة
على الشخص في جهة خاصة اما الخيار فانه عبارة عن استيلاء كل من الطرفين على
الآخر في فسخ المعاملة ولو لم يرض الآخر واما الشفعة فهي ايضا استيلاء على الشريك
في اخذ سهمه ولكون السلطنة في غير المرتبة الاولى ضعيفة يعبر عنها بالحق ويقابله
الحكم وهذه الحقوق الثلاثة سلطنة على الشخص خاصة وليس فيها جنبة السلطنة
على العين كما في المرتبة الاولى وقد ينتزع الحق من ملك العين ايضا كما اذا
كان في غاية الضعف مثل ملك البضع والمنفعة وكذا حق الاستطراق وسائر
الانتفاعات وملك البضع من اقسام السلطنة على الشخص بخلاف ملك المنفعة
والانتفاع فانهما من اقسام ملك العين فالاستمتاع حق للزوج بمعنى ان له سلطنة
على المرأة في تلك الجهة بخلاف حق الاستطراق فانه ليس هناك سلطنة على الشخص
وانما هو ملك العين في جهة الاستطراق وكذا الانتفاع وهذه يعبر عنها بالحق و
المراد منه ما يكون امره راجعا اليه بالكلية ولم يكن من المرتبة الاولى والثانية
من ملك العين ويكون بحيث يصلح للاسقاط والنقل والانتقال كما انه
حق للدائن يجوز اسقاطه ويصلح للنقل والانتقال وكذا حق الخيار والشفعة
وحق الاستطراق وامثال ذلك والحكم ما لا يصلح لشيء من ذلك كما الرجوع

٢ الدين مح

ـه وتوضيح ذلك انه مح

٢ وكذا ايح

في الطلاق فانه لا يصلح للاسقاط ثم كما ان بعض الحقوق لا يصلح للاسقاط ولا النقل
والانتقال مثل الولاية القائمة بالاب وحق الاستمتاع للزوج وحق المطالبة
في الدين مع بقائه ومن هذا القبيل السلطنة القائمة بالباري تعالى وخلفائه بالنسبة
الى العباد فان هذه حقوق مع انها لا تصلح لشيء من انحاء الحق اشتبه الامر عليهم في
المواد من حيث تمييز الحق من حيث الحكم فنقول بعون الله تعالى ان من انحاء السلطنة
على الشخص سلطنته تعالى على العباد وهذه وان لم تكن داخلة في سلسلة السلطنة على الشخص
لكنها ايضا نحو من هذه السلطنة بيان ذلك ان السلطنة على الشخص عبارة عن الاستيلاء
على الآخر في جهة او جهات كما عرفت واما سلطنته تعالى ليست كذلك فان هذه عبارة عن الربوبية
والربوبية والخالقية والمخلوقية والخالقية مفتقرة الى تربية وجوده وبقائه فلو انقطع الفيض
منه تعالى آنا من الآنات فهو هالك صرف ولهذا لا يمكن اداء شكر نعمائه فانه في نفس التنفس
نعمتان من حيث الخروج والدخول وهذا كما ترى امر فوق السلطنة والاستيلاء وهذه
الجهة حق له تعالى قائم به لا يمكن اسقاطه ولا نقله وانتقاله والوجه في ذلك ان هذه السلطنة
فيه تعالى انما تنتزع من الربوبية وهي المنشأ لانتزاعها وهي علة تامة بالنسبة اليها فزوالها
انما هو بزوال الربوبية فلذا يستحيل اسقاطها وهذا هو الوجه في عدم امكان الاسقاط
في حق الاستمتاع وحق الولاية في الاب وحق المطالبة في الدين فان الزوجية علة تامة
للاستمتاع اي الاستحقاق له فما دامت الزوجية باقية فالحق باق وكذا الابوة بالنسبة الى
الولاية واما حق المطالبة فمنشأه السلطنة على المال التي هي من شؤون سلطنة
الشخص على نفسه المنتزعة من كونه نفسه وهي ايضا علة تامة بالنسبة الى هذا الحق
ومرجع اسقاطه الى اخراجه نفسه عن كونه نفسه فتبين مما ذكرناه انه كلما كان المنشأ
علة تامة لانتزاع الحق فلا يمكن اسقاطه والحاصل انه لا سلطنة على الشخص
فوق ذلك وهذه السلطنة بعينها قائمة بخلفائه تعالى كما اشار اليه بقوله عز من قائل النبي
اولى بالمؤمنين من انفسهم والمراد انه ص مولى كل مؤمن ومؤمنة بكل جهة من جهات
اليهم نحوه اولى بهم في تلك الجهة ولا فرق في تلك الجهة بينه ص وبين اوصيائه بل بين الفقيه

وقيمه

وقيمه وهذه السلطنة القائمة بالنبي ص وكذا الشؤون القائمة بالاوصياء عليهم السلام والفقيه
وقيمه ايضا لا يمكن اسقاطها ولا نقلها ولا انتقالها فان المنشأ في جميع ذلك الاخوة والخلافة
عن الله تعالى وهو امر لا يقبل التغير والسلطنة القائمة بوصي بعد موت وصي آخر
ليس انتقالا كما لا يخفى ولذا ظهر ان نائب الفقيه لا يمكن ان يعزل نفسه من النيابة
حتى بعد موت الفقيه وانما هي قائمة به ما دام موجودا ثم بعد سلطنة الربوبية
وشؤوناتها سلطنة الشخص على نفسه وهي منتزعة من كونه نفسه ولا يمكن اسقاطها
ايضا ومن شؤون تلك السلطنة ملكه ان يجعل الغير وكيلا او نائبا في مورد الى امر الرجوع
فيها فان تسليط الغير على التصرف فيما هو المرجع فيه متفرع على سلطنته على نفسه
ولذا فللتسليط الغير ثم له ان يعزل الوكيل عن الوكالة كلما شاء واشتراط عدم العزل
ولو في ضمن عقد لازم باطل لا محالة فان الوكالة استنابة الغير في امور ومحله
الى المتحصل بها وهذا من شؤون سلطنته على نفسه واشتراط عدم العزل يرجع الى انه
لا يسلط الشخص على نفسه فان التوكيل كما انه من شؤون ملك السلطنة وكذا عزله
ايضا من شؤونها وهذه فالتوكيل بلا عزل تناقض واضح ومن شؤون تلك السلطنة
ايضا كون الهبة عقدا واحتياجها الى القبول فانه لا يمكن تسليط الغير على المال
مع قبوله ورضاه فانه مسلط على نفسه في اخذ المال الذي له منفعة وضرر ان كان
المال كما يرجع نفعه الى المالك وكل ضرر ايضا يرجع اليه لان من له الغنم
فعليه الغرم فله ان لا يقدم على ذلك فلا يمكن تسليطه على المال الا باختياره ولذا
لزم انه لا يسلط الشخص على نفسه وهذا هو الوجه في عدم وجوب القبول
فيما لو وهب ما لا يستطيع به الحج فان القبول اكتساب ولا يجب الاكتساب
في الحج بخلاف البذل فانه يجب القبول فيه بمعنى انه يجب له الحج والوجه في ذلك
ان حقيقة البذل تعيين المصرف فالباذل يجعل الحج مصرفا للثمن الذي ليس
هنا تمليك كي يحتاج الى القبول وانما المال باق في ملكه الا انه يجعل محلا لصرف
المال فاذا جعل الحج له مصرفا للشخص فيكون ح مستطيعا من الحج فيجب عليه لتحقق شرطه

وهذا نظير ما لو كان طريق الحج بحيث يتمكن منه كل احد فيجب للجميع فالباذل انما
يجعل الطريق بحيث يتمكن منه وكيف كان فالبذل ليس تمليكا وانما هو تعيين للصرف
مثل الوصية فانها ايضا تعيين للمصرف نعم يترتب الملك فيها على القبول وان لم
يجب كما ان الفقير مصرف للزكوة ولكن يملكها بعد القبول لا ان للفقير ما لا بعد
التشخص كما يتوهم ولذا يكون الوصية تامة صحيحة من قبل الموصى بمجرد الايقاع الا
ان ترتب الاثر عليها انما يتوقف على قبول الموصى له وبعد قبوله يتحقق التامية
من جميع الجهات ومن هنا يعلم ان الوصية برزخ بين العقد والايقاع لا عقد
صرف ولا ايقاع صرف لوجود اثر كل منهما فيها كالهبة والوديعة والعارية وسائر
العقود الاذنية ولا فرق في عدم وجوب القبول في الوصية بين حال الحيوة
وحال الممات نعم اذا جعل الشخص وصيا في اموره وقبل عند حيوة الموصى
فلا يجوز الفسخ ح فان المفروض فوات احد المتعاقدين فلا يبقى محل للفسخ ح
كما هو واضح ثم ان من شئونه تلك السلطنة ايضا رجوع الواهب الى العين
الموهوبة بعد تمامية العقد فان الهبة تسليط الغير على المال المسلط عليه لا لكه
وهذا التسليط من فروع السلطنة على المال والا فلا معنى لتسليط الغير على ما ليس مسلط
عليه وهذه من شئون سلطنة الشخص على نفسه فالهبة من شئون تلك ا
السلطنة فانه لتسلطه على نفسه يتصرف في امواله بجميع انحاء التصرف ومنها تسليط
الغير على ماله وهذه السلطنة كما انها تؤثر في احداث السلطنة للغير كذلك تؤثر
في الازالة ايضا فان المفروض انها باقية بعدها ولا مانع من تاثيرها في الازالة
فان المتهب في المقام ليس الا كالعلة المادية للاثر المستند الى الواهب فالفاعل
في المقام انما هو الواهب بخلاف المعاوضات فان الفاعل فيها كل من الطرفين
فان تحقق العقد فيها اعني حصول الربط بين المالين متوقف على كل من الطرفين
فانه لابد في البيع مثلا ان يجعل كل من المتبايعين ما بيده في عوض البدلية
ولا يمكن تحققها من طرف احد فاذا تحققت البدلية لا يمكن الفسخ من طرف احدهما

فان

فان نائره من احدهما فرع استيلائه على الطرف الاخر ولا استيلاء لاحدهما على الاخر
بالفرض ولذا لا ينفسخ الا بالاقالة وهذا هو المانع من تاثير سلطنة الشخص على نفسه
في الرجوع الى المبيع او الثمن وهكذا واما الهبة فلا مانع فيها من طرف المتهب اصلا كما عرفت
واما عدم جواز الرجوع في الصدقات والهبة المعوضة والهبة لذي الرحم فانما هو
لمانع شرعي كما ورد في الاخبار ان الرجوع في الصدقة رجوع الى القئ واما
الهبة من الصدقات فقد تبين مما ذكرناه ان الرجوع في الهبة ليس حقا للواهب
فلا يمكن اسقاطه وانما هو من فروع السلطنة على نفسه ومن المعلوم الواضح
ان الهبة ليست اعراضا عن العين الموهوبة وانما هو تصرف في المال فان الاعراض متفرع ثم
ابطال الجدة الحادثة بالحيازة او بسبب اخر فيصير المال بسبب الاعراض اجنبيا عن المالك حتى لا يمكن الر...
الشخص فلا يبقى له ارتباط به قط كما قبل الحيازة فيكون جميع الناس متساويا بالنسبة
الى المال بخلاف الهبة فانها جعل الغير محيطا على ماله فالعين الموهوبة وان
كانت مملوكة للمتهب بالفعل الا انه لم ينقطع العلقة من الواهب بالكلية فانها هو
المال الذي سلطه عليه فالفعل الصادر من الواهب انما هو التسليط لا غير ولذا
كان الهبة مفتقرة في التمليك دون سائر العقود مع ان التمليك يترتب عليها ايضا
فلما كان ارتباط المال بالمالك الاول لا محالة ولذا يرجع اليه عند الفسخ في جميع العقود
والا فلا وجه لرجوعه اليه ولذا ايضا لا يجوز اخذ العين الموهوبة من يد الواهب الى المتهب ثم
ولو كانت اعراضا لاستوى الجميع في حيازة هذا المال وكذا اذا باع المتهب العين
الموهوبة للغير ثم فسخ العقد ولم يأخذها المتهب فالرجوع ح هو المالك الاول اعني
الواهب وليس ذلك الا لبقاء ربط المال الى المالك كما لا يخفى على المتامل ثم انه لا
يجتمع السلطنة على المال مع السلطنة على الشخص كما في المعاوضات فان
المشتري في البيع مثلا مالك للمبيع بمجرد تحقق العقد ويكون مسلطا على البايع
في اخذ المبيع منه وكذلك البايع وهكذا الاجارة فان المستاجر مالك للعين في جهة
خاصة ومسلط على الموجر من حيث الانتفاع من ماله وهكذا سائر المعاوضات وهذا

معلوم لا ريب فيه وانما الاشكال في انه اذا تلف المبيع قبل القبض فهو من مال
بايعه فيبطل المعاملة بمجرد التلف قبل القبض مع ان المفروض ان التالف مملوك
للمشتري والوجه في ذلك ان حقيقة البيع هو الالتزام والتعهد بايصال المبيع الى
المشتري فما لم يتحقق الايصال في الخارج لم يتم المعاملة من جميع الجهات وان كان
المشتري مالكا للمبيع بعد تحقق العقد بمعنى استحقاقه ان يأخذه من البايع فانه اذا
كان حقيقته هو التعهد بالايصال لا يتم ذلك الا بتحقق الايصال والاثر المترتب على
الالتزام انما هو استحقاق المشتري لاخذ المال واما حصول الجدة التي هو الملك
التام فانما يتوقف على القبض والاقباض فما لم يحصل الاقباض لم يحصل الملك التام
الذي هو الاحاطة فلو تلف ح قبل القبض فيكون من مال البايع وهذا معنى ما وقع
في كلماتهم من ان المبيع قبل الاقباض مضمون للبايع وبعده ينتقل الضمان الى المشتري
يعني انه يجب للبايع اقباض المبيع للمشتري فالمبيع في عهدة البايع من حيث الايصال اليه
المشتري وهذا معنى ضمان البايع واما انتقال الضمان الى المشتري فمعناه ان المبيع
مضمون على المشتري من حيث ايصال المسمى الى البايع وليس المراد من قولنا
ان حقيقة البيع هو الالتزام بالايصال ان المنشأ باللفظ هو الالتزام كي يقال
انه يلزم على ذلك ان يتحقق البيع بقولنا التزمت او تعهدت بل المنشأ به
انما هو البدلية اعني الارتباط والعلقة المعنوية بين المالين اعني قيام كل من
المالين مقام الاخر وانما الكلام في تاثير اللفظ في ايجاد تلك العلقة بمجرد ارادة ايجادها
باللفظ فان تاثير اللفظ بمجرد ارادة ايجاد البدلية ليس معقولا لاحتياج ذلك
نظرا الى كون الانشاء ارضا باللفظ فلابد ان يكون المنشأ بالصيغة امرا يكون
مرجعا الى الفعل الاختياري فالمنشأ في البيع مثلا هو البدلية اعني قيام كل
من الثمن والمثمن مقام الاخر ومرجع ذلك الى التعهد بايصال المبيع للمشتري
فان اقامة المال مقام المال لا يكون متحققة حقيقة الا بالنقل والانتقال و
القبض والاقباض فحقيقة البدلية المنشأة التعهد بالايصال من البايع وهو فعل

اختياري

اختياري له يعني ان مرجعها الى التعهد فان البدلية الحقيقية لا يتحقق الا بالاقباض
لا ان التعهد هو المنشأ فالامر الحاصل بانشاء البدلية تعين المبيع في كونه
عوضا عن الثمن بحيث لا يجوز للبايع التصرف فيه بوجه من الوجوه فيستحق
المشتري لاخذ المبيع من البايع ويجب عليه اقباضه ويترتب عليه النماء ويكون ملك المشتري
والحاصل بعد تحقق العقد هو مجرد الاستحقاق للمشتري واما فائدة الملك اعني
الجدة والاحاطة فانما هي بعد الاقباض ولذا يجب على البايع الاقباض قبل اخذ الثمن
لما مر من انه هو العلة في ايجاد العلقة ولو تلف قبل القبض يكون من ماله لعدم
الملك للمشتري ويبطل المعاملة من الاصل فتحصل ان المنشأ هو تبديل المال
بالمال ووجه تاثير اللفظ في انشائه ذلك كون مرجعه الى الالتزام بالايصال ونفوذ
ذلك الالتزام لاجل سلطنة الشخص على نفسه ومحصل ما ذكرناه ان المبيع مضمون
على البايع قبل القبض وعلى المشتري بعد الاقباض بالمعنى الذي عرفت وهذا الضمان
ضمان معاوضي يعني انه منشأ المعاوضة وهذا غير الضمان العقدي فان عقد البيع
ليس عقد ضمان وعقد الضمان عقد مستقل ينشأ به الضمان ابتداء بخلاف
عقد البيع وضمان المشتري حق يصلح للاسقاط والنقل والانتقال فانه عبارة للبايع ثم
من سلطان المشتري البايع مع المشتري في اخذ المسمى فله ان يسقط او ان ينقل بخلاف
ضمان البايع فان المشتري وان كان مسلطا على البايع في اخذ المبيع الا ان هذه السلطة
ليس حقا له حتى يصلح للاسقاط لما عرفت ان ضمان البايع عبارة عن تعهده بالايصال
وهو من فروع سلطنته على نفسه ولذا لا ينفك تعهده لا محالة وينتزع من التزام البايع
سلطنة للمشتري في اخذ المبيع لا ان له حقا على البايع حتى يسقط فلا معنى لاسقاط
ضمان البايع فان كونه نفسه علة تامة لذلك الضمان والحاصل ان الحق عبارة
عن السلطنة على الغير سواء كان شخصا او مالا ولما كان الاسقاط عبارة عن
العفو فلا يجري الا في الشخص فانه لا معنى للعفو عن المال نعم يجري فيه الاعراض
ولا يجري الاعراض في تلك الرقبة فانه باعتبار كونه سلطنة على الغير يجري

فيه الاسقاط كالعتق وان لم يطلق عليه الحق اصطلاحا فانه انما يطلق على المرتبة
الضعيفة من السلطنة على الغير كالدين والخيار وملك المنفعة ويجري فيه الاعراض ايضا
باعتبار كونه ملكا على ما عرفت وقد تبين ايضا ان منشأ السلطنة على الغير اذا
كان علة تامة فلا يمكن الاسقاط لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة كما
في سلطنة الربوبية وشئونها واما الاسقاط فيما اذا كان مقتضيا صرفا كما في الاشياء
المذكورة ويتضح ذلك بالتعرض لبعض الفروع فالخيار الذي هو السلطنة على الفسخ
والابقاء حق للمشروط له على الاخر فان انعقاد المعاملة اذا توقف على الطرفين فلا
يتوقف انحلالها الا عليهما وهذا هو الوجه في نفوذ الاقالة واستقلال احد المتعاقدين
في الفسخ سلطنة له على الاخر في اخذ ماله فيصلح للاسقاط والانتقال اذا لم يشترط
الفسخ بمباشرته والا فلابد ان يكون الفسخ على الوجه المخصوص واما نقله للغير
اليه او بان يقوم مقامه في السلطنة بالغير حتى لو شاء ان يسقط اسقط فمحال لانه
فانه حق لاحد المتعاقدين من المشروط له لان نفع المال لا يرجع الا اليه فلا معنى لجعل
السلطنة على الاسقاط بحيث لا يرجع اصل المال اليه ومعنى جعل الخيار للاجنبي ارجاع الفسخ
والابقاء اليه وليس معناه جعل الغير مسلطا على الاسقاط لاستحالة ذلك
المشروط له بكونه حقا لاحد المتعاقدين من توهم كون الخيار حكما لعدم صلوحه للنقل قطعا
فاسد ناش من عدم الاحاطة بحقيقة الحق والحكم واما السلطنة على الرجوع في الطلاق
الرجعي فلا ريب انها حكم من احكام الطلاق توضيح ذلك ان الزوجية وان كانت
علقة معلولة للعقد القائم بالطرفين الا انها سلطنة على الشخص بل بعض مراتب
ملك الرقبة بمعنى ان زوجية الزوجة حبل في رقبتها وطرف الحبل بيد الزوج فالزوج
يملك الزوجة في جهة يعبر عنها بملك البضع ولا ينافي ذلك كون الزوجة ايضا في الطرفية
بل تلك السلطنة متفرعة على كونها احد الركنين واما القدرة على الطلاق فمن شئون
تلك السلطنة فان الطلاق عبارة عن الفك وحل حبلها مع ما تقدم كالعتق الا ان
العتق رفع العلقة بالكلية بخلاف الطلاق فانه احداث مانع عن تأثير المقتضي لان

علقة

علقة الزوجية مقتضية لسلطان الزوج على الزوجية والطلاق امر مانع من ذلك الاقتضاء
ولذا لو رجع في العدة بلا سبب وليس ذلك الا لبقاء العلقة والسلطنة على الرجوع
في مدة العدة ليس الا لضعف المانع في المانعية وانما يستقر ذلك بعد مضي المدة
ولذا يحتاج الى عقد جديد لا يرجع السلطنة على الرجوع الى السلطنة على دفع المانع ولكن
فالرجوع ابقاء السلطنة الاولى على الزوجة وليس احداث سلطنة جديدة حتى يصلح
للاسقاط فليس شيء من هذه الامور الثلاثة قابلا للاسقاط اما الاولى فلما عرفت
من ان الزوجية علة تامة لها ويستحيل تخلف المعلول عن العلة التامة فلا تزول
تلك السلطنة الا بالطلاق او الفسخ واما الثانية اعني القدرة على الطلاق فلعدم استقلالها
في نفسها حتى يقبل الاسقاط وانما هي من شئون السلطنة الاولى فهي باقية ما دامت
الاولى باقية لتبعيتها لها كما في حق المطالبة فانه من شئون السلطنة على الشخص فلا يعقل
مع بقاء الاولى لا معنى لاسقاط حق المطالبة واما الثالثة اعني القدرة على الرجوع فلما عرفت
انها عبارة عن السلطنة على ازالة المانع ما لم يستقر في المانعية وليست سلطنة على امر
كي يصلح للاسقاط وانما هي ابقاء السلطنة الاولى فقد تبين ان الرجوع من احكام الطلاق
وتوهم حقيته ناش من عدم التأمل وقلة البضاعة في مواد العلوم وبالجملة ان الاسقاط
انما يجري في السلطنة على الشخص اذا كان منشأ انتزاعها مقتضيا صرفا كحق القصاص
والخيار والشفعة ويستحيل فيما كان منشؤه علة تامة مثل سلطنة الربوبية
وشئونها وما يتفرع عليها من الولايات الثابتة للفقهاء وعمالهم فان منشأ الاول
هو الايجاد والربوبية وهذا يستحيل الزوال نعم يمكن الاستخلاف فيها كشئون
سلطنة الربوبية فان اولوية النبي صلى الله عليه وآله بالمؤمنين من انفسهم انما هي بالخلافة
عن الله تعالى في الجهات الراجعة اليه تعالى فالمنشأ في الاصل هو المنشأ في الفرع ولذا
يستحيل الاسقاط فيها ايضا نعم يمكن الزوال في الفرع بزوال الموضوع كنسخ
النبوة عن النبي او عزل المتولي عن النيابة وهذا ليس اسقاطا فهذه الولايات
ليست حقا وانما هي احكام دائرة مدار الموضوع غير قابلة للنقل والانتقال

ومن هذا القبيل سلطنة الشخص على نفسه فان منشأها كونه نفسه ولذا لم يجز اتلاف نفسه
من غيره ولا معنى لاستحقاق الشخص على نفسه فلا معنى للاسقاط فيها ايضا وكذا فيما يترتب عليها
كالوجوب نحو ان ملك الجزء والعزل من السلطنة على نفسه فلان يسقط العزل على نفسه في جهة خاصة
شرائط جارية وغيرها من النكاح والبيع ولذا ذكرنا ان اشتراط عدم العزل في الوكالة غلط
لا معنى له فان الموكل بمقتضى سلطنته على نفسه ينوب الغير فيما يرجع اليه ويسلطه على التصرف في امره
واستقلال الوكيل بعدم الانعزال بالعزل ينافي النيابة ويوجب عزل الموكل عن سلطنته على
نفسه فان معنى النيابة هو الالية فالفعل الصادر من الوكيل مستند الى الموكل فانه فعله بهذا
فاللزوم في الوكالة ينافي حقيقة النيابة فلا معنى للزوم الوكالة اصلا ولو بالشرط في ضمن عقد
لازم خارج نعم للمرتهن ان يجعل حقا لنفسه على الراهن في بيع العين المرهونة لاستيفاء
الدين وقد يعبر عن ذلك بالوكالة والمفروض كونها لازمة بالشرط فيتوهم ان ذلك امر ممكن في
الوكالة مع ان ذلك مجرد تعبير والا فهي في الحقيقة جعل ولاية واستحقاق في استيفاء دينه
من هذا المال لعود فائدة المال اليه واما السلطنة على المال فلا معنى لاسقاطها لما عرفت ان
حقيقة الاسقاط هو العفو ولا معنى له في المال نعم يجري النقل والانتقال في جميع الاموال
لانها من دائرة الحق وقد تبين مما تلوناه عليك الفرق بين الحكم والحق فان الحكم
هو المجعول شرعيا كان او غيره وبهذا المعنى اعم من الحق لشموله لجميع الحقوق وغيرها
من الولايات مثل سلطنة الربوبية وشئونها وسلطنة الشخص على نفسه وما يترتب عليها
فجميع مراتب السلطنة حكم بهذا المعنى الاعم وقد يطلق مقابلا للحق وانما يقابله
بالمعنى الاخص وهو ان يكون حكما ساذجا بان لا يكون سلطنة على الغير كالسلطنة
على الاستمتاع والمطالبة في النكاح والدين فان هذه ليست سلطنة على الغير بعبارة
سلطنة الزوج على الزوجة او سلطنة الدائن على المديون بل انما هي حكم مترتب على
تلك السلطنة فالحكم بهذا المعنى يقابل الحق وهذا هو المراد كلما اطلق في كلمات الفقهاء
والملازمة بين هذا المعنى انما هو باعتبار المعنى الاول لا انه اصطلاح جديد من الفقهاء وحينئذ
وانما يعرف الملازمة لذلك كما ان الماء اعم من الثلج والجمد ومعرفة الملازمة هو الجاري

واما

واما الحق فقد عرفت انه عبارة عن السلطنة على الغير سواء كان ذلك الغير شخصا او
مالا والاسقاط انما هو فيما لم يكن علة مستقرة ولم يكن تابعا لحق اخر فلا يمكن الاسقاط
في سلطنة الربوبية وما يتفرع عليها لاستحالة زوال علتها وكذا في سلطنة الشخص
على نفسه فانها مقتضى كونه نفسه فلا معنى لاستحقاق الشخص على نفسه حتى يسقط فتلك
السلطنة ليست حقا ولا ملكا بل امر فوق الحق والملك لعدم امكان ان يكون الملك
مغايرا للمالك بالتحقيق نعم يعبر عنه بالملك والمراد كونه راجعا الى النفس ولذا
لا ينتقل نفسه بالتلف ولا يضمن منافعه اذا حبسه شخص اخر لعدم كونها مملوكة
له حتى يضمن لعدم التفاوت بخلاف منافع العبد والاجير لكونها مملوكة للغير
لان منافع الحر لا مالية لها ما لم يكن اجيرا كما يتوهم وهكذا لا معنى للاسقاط في
تلك الاعيان لما عرفت ان حقيقة الاسقاط العفو ورفع الحبل عن رقبة المسلط
عليه ولا معنى له للمالك في الاموال وكذا لا معنى له فيما ليس له استقلال في نفسه كالقدرة
على المطالبة في الدين وعلى الاستمتاع في النكاح وكذا لعدم كونها سلطنة مستقلة
حتى يصلح للاسقاط مع بقاء موضوعها والاسقاط في امثال ذلك انما هو باسقاط
الموضوع مثل اسقاط الدين وفسخ الزوجية او فك الزوجية واذ قد عرفت انه
ليس للحق والحكم في المقام اصطلاح خاص فظهر لك انه يصح اطلاق الحق على
جميع مراتب السلطنة حتى الحكم الشرعي فان الحق مقابل الباطل ولا ريب ان
جميع ذلك حق بهذا المعنى نعم معرفة الملازمة السلطنة على الغير التي يمكن فيها الاسقاط
هذا مراد الفقهاء كلما اطلقوا الحكم واما النقل والانتقال فيدوران مدار التضييق
والسعة فان اتسعت دائرة الحق يمكن فيه كلاهما كحق التحجير كما لو اخذ الماء
حجرا للموقوفة فانه يصح نقله وانتقاله وكذا حق الاستطراق واجراء الماء من ملك
شخص فانه ايضا كذلك وكذا حق القصاص والخيار فانه يمكن انتقال الخيار
ما لم يتضيق الدائرة باشتراط المباشرة ولا يمكن النقل فيها فانها حق للوارث
والمشروط له وهو احد المتعاقدين فتحصل مما بيناه ان الحق الذي ينصرف اليه

الاطلاق عبارة عن السلطنة على الغير والسلطنة ضعيفة فالمراتب القوية من السلطنة
على الشخص او المال ليست حقا فسلطنة الربوبية وشئونها وكذا سلطنة الشخص على نفسه
وما يترتب عليها ليست بحق بل ذلك اجل وارفع ومثله ملك العين بقول مطلق وملك
الدين والرقبة فان السلطنة على الغير في جهة خاصة يعبر عنها بالحق لضعف السلطنة
واما ملك العين فاقوى مراتب السلطنة لكونها تامة من جميع الجهات وكذا املاك الرقبة
فانه لقوة السلطنة فيه وتماميته من جميع الجهات صار في المرتبة الثانية من ملك العين
والجهات التي يستقل فيها العبد مضمحلة من حيث كونه ملك عين بحيث لا يفرق بينه وبين
سائر الاعيان بحيثية الشخصية في الاستقلال ليس للحر حظ فيه اصلا ولذا كان رفع السلطنة
فيه المسمى بالعتق انما هو فك وجعل حيلة على حالة ولو عبر فيه بالاسقاط مجرد تعبير فان العتق
رفع الاستقلال والعبودية عن انسان في العبد واما الدين فلانه ايضا سلطنة على المال في
مرتبته وهي اقوى مراتب السلطنة الا انه لا يكون منه في الذمة الا بالكلي وانتزاع السلطنة على الشخص
والاعيان في الحقيقة سلطنة على المال ولذا لا يطلق عليه الحق وان كان يصلح للاسقاط والنقل
والانتقال فلا يلزم في الحق من ضعف السلطنة واستقلالها بان لا يكون قابلا للحق احق
فيصلح ح للاسقاط لا محالة واما النقل والانتقال فانما يدوران مدار ضيق دائرة
الحق واتساعها فالمراتب القوية من ملك العين يصلح لكليهما لاتساع دائرة الملك
في الاعيان وكذلك ملك المنفعة فانه ايضا يصلح للنقل والانتقال وبعض الحقوق لا
يصلح الا للبعض كحق الخيار والشفعة مثلا فانهما يصلحان للانتقال دون النقل
لكونهما مجعولين لاحد المتعاقدين والشريكين وانما ينتقلان بتبعية المال وبعضها
لا يصلح شيئا منهما كملك الانتفاع مثلا كالواجر الدار وشرط الانتفاع بنفسه او بشخصها كذلك فلا يمكن النقل والانتقال ح لضعف الملك غاية الضعف وبضعف
فلا يكون لنفس الملك كما في مثل الاجارة اذا شرط الانتفاع بنفسه ولا يكون بتبعيته
لموضوعه كما في ملك البضع فانه من اقوى ملك المنفعة ولا ضعف في نفس الملك
اصلا وانما هو تابع للزوجية ولذا لا يصلح للنقل والانتقال ومن ملك الانتفاع

الاستغراق من دار الجار او استعمال الماء الجاري من داره او اجراء ماء المطر في داره
ان اجعل ذلك كله حقا لجاره فلا يصلح للنقل والانتقال وليس لجاعل هذه الحقوق
المنع بعد الجعل لاستقرار الحق وسلطنة جاره عليه وامثاله الاستطراق من اهل الامر
ولا يجعل مادة لجاره وهكذا اوليس ذلك كله الا الضعف الملك في نفسه وقد يستند
ضعف الملك الى الشركة فان استقلال كل من الشريكين في ملك واحد واستناد
الملك الى كل منهما يوجب ضعف الملك بمعنى ان كلا منهما مالك لمجموع الملك في نفي
الثالث من التصرف وان لم يجز لكل منهما التصرف في جميع الملك وانما يتم الملك
بعد القسمة في النصف او الثلث لا ان لكل واحد من الشركاء مالك النصف كل جزء جزء
من المال بالمشاع ويتعين بالتقسيم فانه يرجع لذلك في الاجزاء الغير المتجزئة لعدم تعقلها
القسمة فيها ان القسمة تكون ح معاوضة لكون كل منها مالك النصف كل جزء فاتعين للاخر
وهذا مع انه غير معقول لابهام الاجزاء المملوكة لكل منهما فيه ان القسمة ليست من جملة
العقود قطعا ومع تعقلها تكون معاوضة معاوضيا لا تنفك من الرباء غالبا لاشتمالها على
الزيادة وتوهم اختصاص الربا بالبيع فاسد بل يجري في جميع المعاوضات ففي
الملك المشاع هو ما ذكرناه من ان الشريكين بمنزلة مالك واحد لاستناد الملك
في جميع المال الى كل منهما فكل منهما مالك لجميع المال ملكا ضعيفا بمعنى ان لكل منهما منع
الغير من التصرف وانما يتم الملك بعد القسمة والموجب لضعف الملك استناده
بتمامه الى كل من الشركاء وهذا نظير استناد الاثر الواحد الى مؤثرين مستقلين بالاثر
المتواردين على المحل في زمان واحد كاسباب القتل مثلا اذا كان كل منها مؤثرا في القتل
مع تقدير عدم الاخر فان تمامية كل منها في التاثير واستناد الاثر الى كل منهما توجب
الضعف في كل منهما ثم ان للملك اسباب متعددة الوضع والانشاء والبيع فقد يحصل
الملك بالوضع والجعل كملك الوارث لما تركه المورث فان هذا الملك انما هو بجعل الشارع
واستخلافه الوارث عن المورث في تركته ومن هذا القبيل الوصاية فان الوصي يجعل
الموصى له خليفة فيما اوصى به ولا ينافي ذلك باحتياج حصول الملك الى القبول كما في

الزكوات والاخماس فان تملك الفقراء والسادات لها انما هو بوضع الشارع وجعله
وحصول الملك بما هو بالقبول وقد يحصل بالانشاء كما في البيع والاجارة والصلح والهبة
تعيينه وهكذا النهي في تحقق المعاوضة بالايجاب والقبول من الطرفين يترتب عليه الملكية
لكل منهما ولذا الفتح التاجيل في الثمن في البيع والاجارة فانه بمجرد تحقق المعاوضة يتحقق الملك
للبايع والمشتري ويكون الثمن مضمونا على المشتري وللبايع ان يأجل في اخذ ماله واما اليد
فالملك الحاصل به قد يكون مسبوقا بملك اخر فلا يؤثر ح الا المرجعية واما الاستحقاق
فللمالك الاول كما في اليد العدوانية فان المستحق المال اصل المالك وملك الغاصب
عبارة عن كونه مرجعا في تعيين المالك والاستحقاق لصاحب المال ولذا الذي يترتب
على ملك الغاصب الا العهدة والضمان وهذا هو الوجه في كون قوله مسموعا في تعيين
المالك فان من ملك شيئا ملك الاقرار به ومن هنا ظهر ان ذلك ليس قاعدة تعبدية
كما يتوهم مثل قوله مع اليد ما اخذت حتى تؤدي واذا لم يسبق بملك اخر فيؤثر الاستحقاق
لا محالة ويختلف مراتب الملك ح باختلاف السبب فالملك ح تابع للسبب الحاصل فيها
الحيازة التي هي عبارة عن احداث اليد فان كانت تامة كانت السلطنة على المال تامة
ويترتب عليها جميع الاثار فان كانت الحيازة في بعض الجهات تكون السلطنة في جهة خاصة
كما لو حاز الارض للزراعة او الحجر للتوقف فلا يجوز للغير المزاحمة في تلك الجهة ولا
يخرج العين المحازة عن المباحات الاصلية بالكلية بحيث لا يكون العين عن
الزراعة او السكنى فيها للراحة من سائر الاثار الثابتة للمباح الاصلي كلها باقية الا
ما زاحم الزراعة وكذا الحجر الماخوذ للتوقف فان السلطنة الحادثة بالحيازة انما هي
في جهة خاصة بحيث لا يجوز للغير التصرف ما دام متصرفا فيه ولا يجوز له بيعه بهذه الحيازة
الضعيفة اذا كان عن المعادن ولم يعلم به هذا كله اذا كانت اليد مستقلة وقد تكون تابعة
ليد اخرى فاليد ح قد تكون لواحد كما في القرض فانه تمليك مع الضمان فاليد انما
هي للمقترض وكذا الهبة والصدقة فان التمليك فيها للموهوب والمتصدق فقط
فلا يكون اليد حاصلا لكل من الطرفين وهذا هو المراد من التعاطي الذي جرت عليه

العادة والملك في هذه الصور انما يحصل باليد ولذا لا دليل في تحقق التعاطي من وجود اليدين
عند التعاطي ولا منع فيه للنية والتسليم فان المفروض ان تحقق الملك انما هو بالتعاطي
فمع عدم المال من طرف واحد لا يتحقق التعاطي فلا يحصل الملك فان حصوله انما هو بتقبل
اليد التبادلية الحاصلة بالتعاطي ومع عدم التعاطي لا يجوز التصرف في المثمن لصاحب الثمن
فان الملك الحاصل باليد التابعة اما بالتمليك مع وجه التضمين او التمليك المجاني او
التمليك مع وجه التبادلية وهي انما تحصل بالانشاء او التعاطي فما لم يتحقق التعاطي لم
تحصل اليد التبادلية فلا يكون ح في المقام ما يوجب التمليك ويجوز التصرف نعم اذا تحقق
اليد من طرف واحد باعطاء الاخر يكون اليد التبادلية مراعى بتحقق الاعطاء من الطرف
الاخر اليه فيكون الملكية الحاصلة بيد واحد متزلزلة وتستقر بحصول اليد من الطرف الاخر
واذ قد عرفت ذلك كله فلنرجع الى اصل المطلب في المرحلة الاولى فنقول انه لا اشكال
في حصول الملك بالمعاطاة لكل من الطرفين ومن المعلوم ان التمليك الحاصل بها انما هو
مع وجه اليد التبادلية لعدم كونه مجانيا ولا مع وجه التضمين بالقرض وهذا تمليك مع عوض متفرع على
اجتماع اليدين كان نفس اليد هو السبب لحصول الملك وعوضيته في القرض والهبة
اذا كانا باليد فان تعيين العوضية لصاحب اليد ويتعين ذلك بقصده فان اخراج المال عن
ملكه له عناوين متعددة فتعيين واحد منها بيد صاحب المال فله ان يعين ماله في جهة الخمس
او الزكوة او القرض او غير ذلك فاليد هو السبب في ذلك كله مع العوضية فاليد التبادلية في المعاطاة
انما تحصل بنفس اجتماع اليدين ولا تحصل بمجرد القصد من غير التعاطي فانها امر منتزع
والتبادل انما من منشاء الانتزاع وليس ذلك في المقام الا نفس التعاطي من الجانبين
كما ان منشاء انتزاعها في البيع هو الايجاب والقبول ولذا قلنا انه لا دليل في المعاطاة من
وجود المالين والا لم يتحقق التعاطي الموجب لانتزاع التبادلية ولا فرق بين البيع والمعاطاة
في ان التمليك في كليهما مع وجه التبادلية الا انها في البيع منتزعة من الانشاء وفي المعاطاة
من نفس اليد وهذا اصل اليد التبادلية وهي التي يلتزم بها البايع بالانشاء فان هذا هو
الانتقال الذي يتحقق به البايع بالايجاب فاليد التبادلية الحاصلة في البيع هو الاستحقاق

بالتبديل والمعاطاة تقتضي التبديل ومن هنا ظهر ان كون المعاطاة بيعا كما زعمه ابو حنيفة
من الاغلاط المضحكة فانك قد عرفت ان الثابت في البيع الذي يلتزم به البائع بالانشاء هو النتيجة
المقصودة من البيع واطلاق البيع عليه في العرف مسامحة لمساواتها مع البيع في اكثر
الاحكام ومنه ظهر ايضا ان المعاطاة مختصة بالبيع والصلح ولا تجري في الاجارة او النكاح
او غيرهما اما النكاح فواضح لعدم تحقق معنى المعاطاة فيه فضلا عن ترتب الاحكام وحلية
الاستمتاع متوقفة مع تحقق علقة الزوجية ولا تتحقق ذلك بمجرد الفعل بل
لابد له من انشاء الازدواج وليس ذلك الا بالانشاء وكذا الاجارة فان حقيقتها
التمليك الى امد معين المعبر عنه بملك المنفعة وليس ذلك عنوانا قابلا مع الفعل
في تحقق بالفعل كما في الحسن والقبح مثلا بل ذلك بتحديد للتمليك ولا يكفي فيه الفعل
بل لابد له من كاشف وهو ذكر الاجل هذا تمام الكلام في المرحلة الاولى والمرحلة الثانية
ان الملك الحاصل بالمعاطاة جائز قبل التلف وما في حكمه من تصرف احد المتعاطيين فيما
انتقل اليه من المال من بيع او هبة او غيرهما فان هذه التصرفات في المعاطاة بحكم التلف فلا
يجوز الرجوع معه ولو مع الاقالة بخلاف بعض الخيارات كخيار العيب فانه مع ظهور
العيب في المبيع يرجع المشتري الى البدل ولو انتقل البائع عن ملكه ببيع او هبة ويكشف
ذلك عن بطلان هذه التصرفات من اول الامر وتنقيح ذلك في محله انه لا بد اولا
من تأسيس الاصل فنقول ان الاصل في الملك الحاصل بالتعاطي عدم اللزوم
فان حقيقة المعاطاة اقتران اليدين واجتماعهما فاليد هو السبب في حصول الملك لكل
من الطرفين لما انتقل اليه من المال فالتسليط المتحقق باليد انما هو لاجل القدرة
والسلطنة على التسليط المنتزعة من السلطنة على المال والا فلا يمكن التسليط والتمليك
ومن المعلوم ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم على حد سواء فله ان يملك
ماله للغير وان لا يملك فاذا احدث الملك فله ان يبقيه ذلك فان الحدوث والبقاء
امران لكونهما جهتين في الوجود فاستمراره عبارة عن بقائه فالقدرة مع الاحداث
عين القدرة على الابقاء فاذا اقتدر على الابقاء اقتدر على لا الابقاء لا محالة
لاستواء

لاستواء القدرة بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم وتلك الجهة ثابتة لكل من المتعاطيين
فمقتضى السلطنة على التسليط هو السلطنة على الارتجاع كما في الهبة مادام العين موجودة
وان انتقل الى ملك الغير ولا يوجب زوال الملك انتفاء القدرة المنتزعة منه لما عرفت من كون
القدرة مستوية الى طرفي الوجود والعدم ولذا يرجع المال الى المالك الاول في البيع بالاقالة
او بالفسخ بسبب الخيار فاذا اورد ايادي متعاقبة مع مال واحد وبطل اللاحق منها يرجع
الى السابق بالضرورة وليس ذلك الا لانعقاد الارتباط في الجملة بين المال والمالك الاول
ولذا انقلب مع الرجوع في الهبة وتسليط الغير مع المال ليس كالاعراض بحيث يوجب
زوال العلقة بالكلية فمقتضى القدرة مع التمليك لكل من المتعاطيين القدرة على الرجوع
عليه الا مستحيل نعم لابد يمنع من تأثيرها مانع كما في الهبة المعوضة ولذي الرحم وليس
في المعاطاة ما يمنع عن ذلك واحتمال المانع مندفع بالاصل وهذا بخلاف البيع
فان فيه مانعا من الرجوع وان كان في التسليط مثل المعاطاة فان مقتضى الفهم من فروع
السلطنة على التسليط الا ان استناد العلقة منا الى الطرفين مانع من تأثير تلك
السلطنة توضيح ذلك ان البائع متعهد في البيع بايصال المبيع الى المشتري في
مقابل الثمن بل قد عرفت ان ذلك حقيقة البيع وهو التزام تأثير الانشاء لكن
في ايجاد البدلية فبعد تحقق الانشاء يحصل البدلية الاستحقاقية بين المالين
بمعنى انه بالايجاب والقبول يستحق كل من المتبايعين اخذ المال من صاحبه
والا فالبدلية الخارجية انما يتحقق بالقبض وبايصال المال فالانشاء في البيع يوجب
استحقاق كل من البائع والمشتري بمال صاحبه وهذا الاستحقاق كما ترى
حصوله مستند الى الطرفين فانه بمجرد التزام الشخص بايصال ماله الى
واحد لا يحصل الاستحقاق باخذ المال فان الوقف انعقاد البدلية الاستحقاقية
على التزام الطرفين بالتسليم ما بينهما فلا يجوز حل ذلك لواحد منهما بل لابد — وبالايصال الآخر
من الاقالة كما وضح من هذا البيان ان حصول البدلية بين المالين في البيع
انما هو بتعهد البائع على ايصال المبيع بقبول من المشتري وجواز الضمان

بل يأتي البطلان وهذه الجهة في البيع سابقة على التقابض سابقة عليه وانما يترتب
عليها التقابض بخلاف المعاطاة فانها نفس التقابض والبدلية فيها انما تحصل
بنفس التعاطي ولا مانع هنا من تأثير السلطنة على التمليك ومجرد استناد البدلية
الى الطرفين ولو كانت منتزعة من التمليك ليس بمانع عن الرجوع وانما المانع
هو كونها جزء التمليك فانه اذا توقف انعقادها الى الطرفين فيحتاج في الانحلال
اليهما واذا حصل ذلك بالتمليك باليد وان توقف تمامه الى الطرفين لكن كل منهما
مستقل بابقاء ماله في ملك الآخر وارجاعه فاذا ارجع واحد منهما انتفى البدلية قهرا
نعم اذا تلف احدى العينين يكون المعاوضة لازمة لا محالة لكن اللزوم ح ليس من
قبيل لزوم العقد اللازم بل اللزوم هنا عبارة عن عدم التمكن من الرجوع
فلو عاد التالف لجاز الرجوع بالضرورة فعدم تمكن من تلف عنده المال من الرجوع
واضح للزوم اجتماع العوض والمعوض وليس له ان يرجع الى ماله ليعطي
بدله الآخر من التالف فان المال المعين قد كان ملكه بدلا عن التالف فلا يرجع البدل
الا مع رد البدل فاذا تلف البدل يتعين الباقي في البدلية واما عدم تمكن
المالك الاول من الرجوع فواضح والحاصل ان كلا من المتعاطيين ضامن
بما اخذه من المال فلا بد اما من ايصاله الى صاحبه او بدله فان المفروض ان
التمليك ليس مجانا بل على وجه البدلية فاذا تلف احد المالين بعد الايصال
استقر الآخر في البدلية وكونه وكما عن الضمان ومنه انما لا اشكال فيه فيكون
المعاوضة ح في حكم اللزوم وهذا نظير انفساخ البيع بتلف المبيع عند البائع فانه
لا ينفسخ العقد في الحقيقة بالتلف حتى لا يستحق المشتري على البائع حقا على تقدير
العود بل انما انتفى موضوع الضمان الحاصل بالبيع للبائع فلا يستحق اخذ الثمن
من المشتري فانك قد عرفت ان البائع متعهد ويضمن بالانشاء على المبيع
من حيث ايصاله الى المشتري في مقابل الثمن وبعد الايصال ينتقل ضمان
المبيع الى المشتري فيضمنه من حيث ايصال الثمن فاذا تحقق العقد يستحق
المشتري

المشتري لاخذ المبيع قبل اعطاء الثمن لتعهد البائع بايصاله اليه لالتزام البائع على ايصال
المبيع قبل اعطاء الثمن بخلاف البائع فانه وان استحق لاخذ الثمن من اول الامر
الا انه ليس له الالزام الا بعد ايصال المبيع فاذا تلف المبيع قبل القبض لا يبقى محل
للاستحقاق والضمان فلا يستحق البائع لاخذ الثمن فانه انما كان باخذه بدلا
عن المثمن وقد تلف ولذا يكون العقد في حكم الانفساخ ومنه ظهر ما ذكرنا سابقا
سر ذلك فانه قبل القبض لا يتم الملكية من جميع الجهات ولذا يكون التلف من البائع
وينفسخ العقد بخلاف ما لو كان التلف بعد القبض فانه يكون من مال المشتري
لتمامية الملك ومثل التلف الحقيقي ما في حكمه من التصرفات الواقعة من احد المتعاطيين
من الوقف والبيع والهبة وامثال ذلك فانه يكون المعاطاة ح في حكم اللازم فلا يجوز
الرجوع كما في الهبة بعد وقوع هذه التصرفات لما عرفت من ان جواز الرجوع في
المعاطاة والهبة انما كان لاجل السلطنة على التمليك لاستواء القدرة بالنسبة الى
طرفي الوجود والعدم فلو اقتدر على الابقاء فيها لكان مقتدرا على الارتجاع فاذا
نقل المتهب او احد المتعاطيين المال عن ملكه انتفى موضوع القدرة بالنسبة الى
كلا الطرفين الابقاء والارتجاع لخروج المال عن ملك من انتقل اليه بخلاف الرجوع
وطرف سلطانه ح — في البيع لاجل الخيار فانه حق سلطنة على الشخص فللطرف على الشخص يرجع مع البدل
في اخذ ماله كما كان ولو اخرج المال عن ملكه فالفسخ ح يكشف عن بطلان التصرفات
من اول الامر بخلاف الفسخ في الهبة او المعاطاة فانه لاجل السلطنة على المال
واذا اخرج عن ملك من انتقل اليه فلا يبقى ح سلطنة على المال فلا يجوز الفسخ
والحاصل ان الفسخ قد يكون حقا كما اذا كان لاجل الخيار وقد يكون حكما كما في
المعاطاة والهبة فيجوز الفسخ في الاول بعد التصرفات المذكورة لان منشأه سلطنة على
الشخص وهي باقية وان خرج المال عن ملكه فيبطل التصرف بالرجوع دون الثاني
فانه ليس هناك سلطنة على الشخص وانما السلطنة على المال خاصة واذا خرج
عن ملك من انتقل اليه انتفى موضوع السلطنة المرحلة الثالثة في تحرير محل النزاع

في المعاطاة فنقول انه قد بينا فيما حققناه ان المعاطاة ليس ببيع وان البيع من
قبيل الانشاء ولا انشاء فيها لا بالفعل ولا بالقول فان المفروض ان المتعاطيين انما يكتفون
بالاثر الحاصل بالانشاء وهو التقابض بدون الانشاء او نقيصة من التمليك بمجرد
التعاطي فالفعل هو السبب في حصول الملك في المعاطاة فلا اشكال ان مقصود
المتعاطيين هو التمليك ولا خلاف بين العلماء في حصول الملك بالتعاطي الا ما
حكي عن حواشي الشهيد على القواعد من المنع مما يتوقف على الملك كاخراجه في خمس او
زكوة وكوطي الجارية وما صرح به الشيخ في المبسوط من ان الجارية لا تملك بالهدية العارية
عن الايجاب والقبول وكذا ما يتوهم من عدم كون البيع المعاطاة بيعا الا ابا حنيفة
فانه قال انها بيع صحيح وان لم يحصل الايجاب والقبول فالكلام في المقام في نفي ا
لبيعية من المعاطاة في مقابل ابي حنيفة وكلامهم في المقام ناظر الى العمل المتعارف
بين الناس الذي يقصد به التمليك وغرضهم تصحيح المعاملة المتعارفة وان حصول
الملك لا يتوقف على الانشاء والمراد من الاباحة الواقعة في كلامهم هو الملك المتزلزل
لا الاباحة المجردة عن الملك ويشهد على ذلك سياق كلامهم قال في الخلاف اذا
دفع قطعة الى البقلي او الشارب فقال اعطني بها بقلا او ماء فاعطاه فانه لا يكون بيعا
وكذلك سائر المحقرات وانما يكون اباحة له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفا مباحا من
دون ان يكون ملكه وفائدة ذلك ان البقلي اذا اراد ان يسترجع البقل او اراد صاحب
القطعة ان يسترجع قطعته كان لهما ذلك لان الملك لم يحصل لهما وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة يكون بيعا صحيحا وان لم يحصل الايجاب والقبول وقال ذلك في المحقرات
دون غيرها دليلنا ان العقد حكم شرعي ولا دلالة في الشرع على وجوده هنا فيجب ان لا يثبت
واما الاباحة بذلك فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها انتهى اقول والذي يدل على
ان محط نظر العلماء رحمهم هو العمل المتعارف بين الناس مع تصريحهم بارادته قوله اذا دفع قطعة الى
فان المتعارف في الاسواق دفع المال من الطرفين بقصد التمليك واباحة التصرف بجميع انحائه
والمتراءى من ظاهر هذا الكلام ان المعاطاة انما تفيد الاباحة لا الملك وان كان قصد

المتعاطيين

المتعاطيين التمليك لكنه يظهر بالتأمل في اطراف الكلمات صراحة كلامه في ارادة التمليك
وان النزاع بينه وبين ابي حنيفة انما هو في البيعية ولا نزاع في حصول الملك بها ولم
ينكرها احد من الخاصة والعامة فان الشيخ قده ينفي صريحا كونها بيعا ويقول ابو حنيفة
بانها بيع صحيح كما عرفت فقوله قده فانه لا يكون بيعا في مقابل قول ابي حنيفة صريح في نفي
الذات ولا يجوز في المقام ارادة نفي الصفة من نفي الذات فانه اذا قابل النفي و
الاثبات فكما تعلق عليه الاثبات تعلق عليه النفي وبالعكس الا ان يكون صارف
ومن البديهي ان ابا حنيفة انما يثبت كونها بيعا حقيقة فالنفي انما يتعلق بهذا المثبت
والارادة غير ذلك غلط بل تدليس والنفي ارادة نفي الصفة من نفي الذات انما يصح
اذا كانت الصفة مما يعلم الذات بانتفائها او يكون بحكم العدم وليس اللزوم
بالنسبة الى البيع بتلك المنزلة لبقاء ذات البيع مع انتفاء اللزوم كما في الشرط
مع الخيار وكل ذلك مع ان البيع لا يقع على قسمين لازما وجائزا كما عرفت من ان اللزوم
مقتضى ذات البيع ولا ينفك تحققه من تحققه الا ان يجعل سلطنة جليلة في
الفسخ ولا ينافي ذلك مقتضى الذات فلا يجوز حمل النفي في كلامه على نفي الصفة اي اللزوم
ومراده من الاباحة في قوله وانما يكون اباحة له هو الملك الجائز فان معناها ليس مجرد
الاذن في التصرف من غير التمليك وانما ذلك بمعرفة الطلاق في مقابل الملك ومعناها
في الاصل مقابل الاحكام الاربع من التكليفية اعني رفع المنع سواء كان بالاذن او بالتمليك
الا انه مع ان في ذلك بقوله فيتصرف كل منهما فيما اخذه يكون كالنص في ان المراد
الاباحة الحاصلة في ضمن الملك فانه لا ريب ان المراد هو التصرف الذي لا يصح
الا من المالك كالوطي والعتق والبيع لنفسه فانه لا ينبغي للاباحة المجردة في التمسي
ثم يقول في ذلك في المثمن اذا كان من قبيل المأكولات او المشروبات وكذا ا
واما الثمن فالمعروف ان صاحبه يتصرف فيه بنقله من ملكه ببيع وهبة وغير ذلك
فالاباحة المجتمعة مع التصرفات المالكية ليست الا الملك الجائز والمراد
من الملك في قوله من دون ان يكون ملكه هو الاستيلاء من جميع الجهات

كما في البيع فان للبايع والمشتري ان يمنع صاحبه من الفسخ وليس ذلك الا لحصول
الاستيلاء التام لكل من الطرفين بحيث يمنع كل منهما صاحبه بخلاف المعاطاة فانها
وان كانت تفيد الملك الا انه لا ينقطع السلطنة عن المال بالكلية عمن انتقل عنه المال
كما في البيع فلا يحصل الملك التام في المعاطاة وهو المعنى من قوله لان الملك لم يحصل
لهما وهذا هو الوجه في التعبير عن الملك بالاباحة فانه لعدم انقطاع السلطنة عمن انتقل اليه الا
عبر عنه بالاباحة لاشتراكهما في الرجوع وايضا فسر الفائدة في جواز الاسترجاع
لكل من المتعاطيين الذي يشهد على ان المراد من الاباحة هو الملك المتزلزل ولو
كان المراد الاباحة المحضة لم يفسر الفائدة في ذلك فانه اذا لم يكن بيعا بل كان اباحة
محضة فجواز الاسترجاع ولا يحصل التمليك مع ان مقتضى الحمل بحصول الملك
الفائدة انحصارها في الاول وفرق واضح بين قولنا فائدته ذلك او من فائدته ذلك
مع ان المفروض انهم يقع الاباحة من المتعاطيين وانما قصد التمليك فان حصل مقصودهما
ثبت الملك والا فلا معنى للاباحة لعدم القصد بها بالفرض فلا يصح بقاء الاباحة مع فساد
التمليك لعدم انها تبعية مع فساد البيع ايضا مع انه لا اشكال في عدم جواز التصرف في
البيع الفاسد وقال في السرائر بعد ذكر اعتبار الايجاب والقبول واعتبار تقدم
الاول على الثاني ما لفظه فاذا دفع قطعة الى البقلي او الشارب فقال اعطني فانه لا يكون
بيعا ولا عقدا لان الايجاب والقبول ما حصلا وكذلك سائر المحقرات وسائر
الاشياء المحقرات او غير محقرة من الثياب والحيوان او غير ذلك وانما يكون اباحة
له فيتصرف كل منهما فيما اخذه تصرفا مباحا من غير ان يكون ملكه او دخل في ملكه
ولكل منهما ان يرجع فيما بذله لان الملك لم يحصل لهما وليس ذلك من العقود ا
الفاسدة لانه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار الى كل واحد منهما
وانما ذلك على جهة الاباحة انتهى وهذا كما ترى صريح في نفي البيعية وقوله لا عقدا
تأكيد للاول وجه التصريح تعليله عدم البيعية والعقدية بعدم حصول الايجاب
والقبول لاستحالة تحقق البيع بدون الانشاء وقوله فاذا دفع الى قوله من ان

كلامه

كلامه انما هو في العمل المتعارف كما ذكرنا في عبارة الخلاف وفي كلامه ايضا دلالة على ان قصد
المتعاطيين التمليك فان نفي البيعية انما هو في مقابل ابي حنيفة حيث يقول يكون بيعا
وان لم يكن عقدا لعدم حصول الايجاب والقبول والمراد انه يحصل الملك بالمعاطاة
لقصدهما التمليك بها ولذا يجوز لهما التصرفات المالكية بلا ارتياب وليس لقصد فاسد
ولانه لا يجاز التصرف لهما في المال المنتقل وليس لنا اباحة بعوضية ولم يحظر هذا ايضا ظاهر الاصل
فينكشف بهذا انكشافا قطعيا من ان المراد من الاباحة هو التمليك الجائز ثم ان المحقق الكركي
قدس سره نزل الاباحة في كلامهم على ما ذكرناه من الملك المتزلزل وهذا حسن متين في غاية الجودة
وصرح بان المقصود للمتعاطيين الملك الا انه لما كان التمليك على وجه البيع زعم انه
بيع جائز ونسب ذلك الى الفقهاء لتصريحهم بالكلية مع كون المقصود للمتعاطيين هو الملك
حيث انه لم يفهم من البيع غير ذلك فراده من البيع هو التمليك على وجه البيع حيث انه
يعبر عن ذلك في العرف بالبيع ويطلق عليه هذا اللفظ ولا نقول ان المعاطاة بيع حقيقة
يترتب عليه جميع آثار البيع من الخيار والشفعة وغير ذلك كيف وقد نسب ذلك الى الاصحاب
مع انهم صرحوا بنفي البيعية وهل يمكن تأويل عبارة من قال انه لا يكون بيعا ولا عقدا بانه
بيع فليس ذلك الا انه يرى انه يحصل الملك بالتعاطي لقصد المتعاطيين له وتصريحهم به
ولا بد ان يكون ذلك من سبب لعدم كفاية مجرد القصد وليس هنا سبب غير البيع لعدم
انطباق سائر العقود عليه مع المورد بالضرورة فتحقق ان ذلك بيع عند الجميع غفلة
من ان الفعل سبب مستقل للتمليك مع انه لا انشاء فيه ايضا في الحقيقة ليس مما يتحقق
من ان التعاطي يفيد الملك وليس من العقود لكنه اشتبه عليه الامر حيث زعم
ان البيع قسمان عقدي وغير عقدي فالمعاطاة بيع وان لم يكن كالعقد ونشأ ذلك عن
اطلاق البيع عليها في العرف ولا منافاة في الاطلاق بعد تبين حقيقة الحال وان حقيقة
التعاطي مغايرة لحقيقة البيع لكونه من قبيل الانشاء بخلاف التعاطي وليس اعتقاد
المحقق الكركي مراده ذلك ولا اشكال ان مراده من البيعية هو التمليك على وجه البيع وليس
مراده ان المعاطاة انشاء كسائر العقود ويشهد على ذلك ما ذكره في جامع المقاصد من انه

بجوز الترادّ ما دام ممكنا ومع تلف احدى العينين يمتنع الترادّ فيتحقق اللزوم ويكفي تلف بعض
احدى العينين لامتناع الترادّ في الباقي اذ هو موجب لتبعّض الصفقة والضرر المنفي فان هذا
انما يناسب على ما حملنا كلامه عليه من ان مراده من البيع هو التمليك مع وجه الاباحة وليس
بعقد فان امكان الترادّ ح انما هو مع بقاء العينين والا يمتنع فان الاباحة في المعاطاة بين
المالكين انما يتحقق بنفس التعاطي ولذا يجوز الترادّ مع الامكان بخلاف البيع فانه يمكن الفسخ
فيه ولو تلف المبيع فان الاباحة فيه تحققت بالايجاب والقبول اللذين يحصل بهما العقد وهو باق
مع تلف المبيع ايضا ولذا يصح الفسخ فيه بعد التلف ايضا لبقاء العقد فاذا انفسخ يستحق بالبدل
الحقيقي لتعذر العين كان بدل التلف والحيلولة واما المعاطاة فبتلف احدى العينين يستقر
الاحرى في الاباحة ولا يمكن الترادّ لعدم تعلق الفسخ الحاد لو كان مراده من البيع هو العقد لجاز
لجاز الفسخ ولو بعد التلف ولما كان منه لما ذكره وكيف كان فكلامه في المقام في غاية الاضطراب
قال في جامع المقاصد بعد قول المصنف ولا بد من الصيغة الدالة على الرضا الباطني وهي الايجاب
كقوله بعت وشريت والقبول وهو اشتريت ولا يكفي المعاطاة في الجليل وهي معاملة من الاعطاء
وظاهره انها لا تكفي فيما هو المقصود بالبيع وهو نقل الملك وليس كذلك فان المعروف بين الاصحاب
انها بيع وان لم تكن كالعقد في اللزوم خلافا لظاهر عبارة المفيد ولا يقول احد من الاصحاب
بانها بيع فاسد سوى المصنف في نه وقد رجع عنه في كتبه المتأخرة عنها وقوله تعالى احل الله البيع يتناولها
لانها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها لانهم يقولون هي بيع فاسد وقوله تعالى الا ان تكون
تجارة عن تراض منكم فانه عام الا ما اخرجه الدليل وما يوجد في عبارة جمع من الاصحاب من انها
تفيد الاباحة وتلزم بذهاب احدى العينين يريدون به عدم اللزوم في اول الامر وبالذهاب
يتحقق اللزوم لامتناع ارادة الاباحة المجردة من اصل الملك اذ المقصود للمتعاطيين
الملك فاذا لم يحصل كان بيعا فاسدا ولم يجز التصرف وكافة الاصحاب على خلافه وايضا فان
الاباحة المحضة لا تقتضي الملك اصلا ورأسا فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر
في يده وانما الافعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحة كالقول لانها تدل بالقرائن منعوا
من لزوم العقد بها انتهى لا اشكال في ان ابيات الزبيد منها انما نظر ح في المجرد فلا ينفي

لطرق

بسم الله الرحمن الرحيم

القول في الخيار وهو كما في القاموس اسم من الاختيار ومعناه في الاصل
التمكن من سلوك الطريق الذي هو خير له وينصرف اطلاقه الى ملك احد
المتعاقدين ازالة العقد واقراره فيما لا يكون ركنا احدهما وهذه حقيقة حق
الخيار وقولنا احد المتعاقدين فصل يخرج به ملك العمة والخالة ازالة عقد
النكاح بالفسخ لبنت الاخ والاخت فانهما اجنبيتان عن العقد وان كان
الحق مجعولا لهما والتقييد بعدم كونهما ركنا فصل اخر يخرج به الحق المجعول
للمتعاقدين بسبب الامور الطارية في الزوجة او الزوج من القرن والعفل
والسفه والجنون وهذا القيد وان كان مغنيا عن القيد الاول فانه يخرج
به ما يخرج بالاول الا ان المقصود زيادة التوضيح واخراج الحقوق المذكورة
عن التعريف بهذين القيدين ليس لعدم دخولها في حقيقة الخيار فان
حقيقتها ملك ازالة العقد واقراره وهي ايضا حقوق جديدة مجعولة لاحد
الطرفين لكن لما كان موضوع البحث في المقام هو الخيار المجعول لاحد
الطرفين الذي ليس ركنا اخرجناها عن موضوع البحث واما جواز
الفسخ والابقاء في العقود الجائزة والرد والاجازة في العقد الفضولي
وكذا رد الوارث العقد وابقائه فيما زاد على الثلث فليست داخلة في الجنس
فانه وان عبر فيها بملك الفسخ والابقاء لكنه ليس فيها الا ملك الشخص
على نفسه فان سلطنة الموكل على عزل الوكيل ليست سلطنة جديدة
وانما هي عين السلطنة على النفس وهي من شئون السلطنة على
النفس وعبارة اخرى عن كون الشخص مرجعا في الامور الراجعة اليه
وهذا ليس بملك وانما هو مجرد تعبير لوضوح ان الملك ربط بين
الامرين والشخص نفسه فلا معنى للملك على النفس ومن هذا القبيل ملك

فان كلا منهما ليس ركنا للعقد فانه في النكاح بين الشخصين صح

الرد

الرد والاجازة في العقد الفضولي فانه ايضا ليس سلطنة جديدة وانما هو مقتضى
السلطنة الاولى وهكذا املاك الوارث رد العقد فيما زاد عن الثلث فان
ذلك ايضا ليس ملكا جديدا وانما مقتضى الوراثة والخلافة ثم ان شيخ الاواخر
قده قد اشكل للتعريف وقال انه ان اريد من اقرار العقد ابقائه على حاله
بترك الفسخ فذكره مستدرك لان القدرة على الفسخ عين القدرة على تركه
اذ القدرة لا يتعلق باحد الطرفين وان اريد منه الزام العقد وجعله غير
قابل لان يفسخ ففيه ان مرجعه الى اسقاط حق الخيار فلا يؤخذ في تعريف
نفس الخيار مع ان ظاهر الالزام في مقابل الفسخ جعله لازما مطلقا فينتقض
بالخيار المشترك فان لكل منهما الزامه من طرفه لا مطلقا انتهى كلامه رفع في
الفردوس مقامه اقول لا ريب في ان القدرة على عدم الشيء عين القدرة
على ابقائه لاستواء نسبتها على طرفي الوجود والعدم اذ معنى القدرة على الفعل
او الترك مثلا هو التمكن منه اي كون الشخص بحيث ان شاء فعل وان شاء
ترك لكن المراد من الاقرار معنى ثالث غير الابقاء والاسقاط وهو الاحكام
والايجاب فانه وان كان اثره بقاء العقد الا انه ليس عين الابقاء لانفكاكه
عن الايجاب كما في العقود الاذنية فان الابقاء فيها ليس احكاما لها لعدم
صلوحها له وكذا ليس مرجعه الى الاسقاط لانفكاكها ايضا عن الاحكام
كما في الخيار المجعول للاجنبي فان له الامر بالاحكام وليس له اسقاط
ذلك الحق وانما الاسقاط لاحد المتعاقدين وليس لكل الخيار فان القدرة
على الاسقاط مقتضى السلطنة على النفس كما ان جعل الحق للنفس او الاجنبي
مقتضى تلك السلطنة ولذا ليس للاجنبي الاسقاط لعدم سلطنة على
نفس جعل الحق كي يكون له سلطنة على الاسقاط وبالجملة انه لا يرد على
التعريف شيء مما ذكره قده فان الاقرار مفهوم مغاير للابقاء والاسقاط
وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الخيار حق وحكم في تحصل باعتبار

المتعلق بالسلطنتين السلطنة على الازالة والسلطنة على الاقرار يعني الخيار
تمكن ذي حق من اختيار كل من الامرين فكل منهما سلطنة مستقلة في قبال الآخر
وان كانتا جهتين تحليليتين لامر واحد فان قلت انه لا شبهة في ان السلطنة
على الاحكام مترتبة على السلطنة على الازالة فان معنى تلك السلطنة كون
العقد بحيث ينفسخ بالفسخ فهو منزل من تلك الجهة والاحكام اخراج
عن هذا التنزل وجعله بحيث لا ينفسخ فصار مرجعه الى الاسقاط
وعاد المحذور المذكور قلت نعم لا اشكال في ترتب الاحكام على الازالة بحسب
الطبع لما ذكرت الا ان كلا منهما بلحاظ الحقية مقابل للآخر وفي عرضه لما عرفت
ان مفروض الخيارات انه حق اعمال سلطنة باختيار الفسخ واختيار
البقاء باقرار العقد واحكامه فكل من الفسخ والالزام اعمال ذلك الحق الموصل الى
فلا ترتب من هذه الجهة بخلاف الاسقاط فانه ابطال لهذا الحق ولذا
ذكرنا انه ليس للاجنبي المجعول له الخيار الاسقاط مقدمة وفيها مطالب
الاول ان موضوع البحث انما هو خيار العقود المقتضية للزوم
القابلة لجعل المانع كالبيع والاجارة والصلح فان غيرها من العقود ليس
محلا لهذا الموضوع لعدم صلوحها له كما في العقود الاذنية كالوكالة والوديعة
والعارية والرهن الى غير ذلك فان هذه علة تامة للجواز غير قابلة للاحكام
وهكذا الامور التي هي علة تامة للزوم كالوقوف والصدقات وعقد النكاح
فيما عدا العيوب المنصوصة فلا يتطرق اليها الازالة والاحكام فانحصر المورد
فيما هو مقتض للزوم وقابل للمنع الثاني ان العقد كما مر تفصيله في
البيع امر معنوي يحصل بالايجاب والقبول وهو الربط بين الاثنين
والآثار جميعا انما هي لهذا الامر المعنوي وهو عقدة معنوية كما في قوله تعالى
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فحقيقة النكاح عبارة عن وصل حبل من
طرف الزوجة الى حبل من طرف الزوج كما ان حقيقة البيع عبارة عن وصل
حبل

ص وليشهد مع الترتب ان الحق قد يتجزى في الازالة كما في العقد والاكثر فانه المستفاد من الادلة انما هو السلطنة مع الازالة نعم لها الاسقاط وهو لا يقتضي السلطنة مع النفس ولا يعم الاحكام بدون الازالة

حبل من طرف الثمن الى حبل من طرف المبيع وهذه مغايرة لبينة كل منهما من
الآخر وهذه العقدة المعنوية هي التي تنفسخ وتحكم فيتعلق الخيار هو هذا
الامر المعنوي وليس العقد عبارة عن اللفظ اعني الايجاب والقبول كي
يلتزم بان الخيار رفع آثار العقد واثباتها فان نفس العقد بمجرد تحققه
ينصرم فالحل والشد جهتان طارئتان على نفس العقد الثالث ان العقد قد
ينفسخ مطلقا مع بقاء العوضين وتلفهما فان دام العوضان باقيين يرجع
كل الى ماله بعد فسخ العقد ومع التلف يغرم من تلف عنده العوض [illegible]
البدل الحقيقي فان كلا من المتعاقدين يضمن لصاحبه بالانتقال المسمى مادام
العقد باقيا ~~فالبايع يضمن للمشتري اثباهف المبيع والقيامة اليه~~ وهو يضمن
للبايع الثمن فان هذا مقتضى المبادلة المالية بين الآخر فاذا انفسخ العقد
مع وجود العوضين فكل يملك ماله بالسبب الاول لا بالملك الجديد
لعدم انقطاع العلقة عن المالك بالكلية ولذا املك بمجرد الفسخ كما ان
بدل الحيلولة ملك للغاصب ويترتب جميع آثار ملك المغصوب منه
مادام الحيلولة باقية ومع زوالها كان للمالك واما مع التلف فيرجع الى
الى البدل الحقيقي فان بيد كل منهما يد ضمان ومقتضى التلف لولا العقد
قيام المثل او القيمة مقام التالف وانما العقد صرف الضمان الى المسمى
فمع تعذر المسمى يرجع الى الاصل وقد ينفسخ مع بقاء العينين او احدهما
خاصة لا مطلقا فان اثر الفسخ هو الرد او الرد والارش بالخيار فالفسخ
في بعض الخيارات على الوجه الاول وفي بعضها على الوجه الثاني والمرجع
عند الشك اصالة اللزوم فان المتيقن هو القسم الثاني ومن الاول
خيار الغبن فان الغرض منه جبر خسران المعاملة ولا يتأتى ذلك
بالتلف ولا يبدل التفاوت لفقد السبب المملك الا ان يوهب
التفاوت لكنه اذا لم يقبل به الخيار الا انه مانع له اصلا وليس كل

٢ اللفظ المعدوم ع

كل خيار يشاركه خيار العيب والغبن في المناط كخيار الشركة للمشتري
فان هذا الخيار انما هو لاجل ضرر الاشتراك اعني توقف تصرفه على
اذن الشريك وهذا لا يعقل الا مع بقاء المال المشترك وفي خيار المجلس
من الدروس في بيع من ينعتق على المشتري ويحتمل ثبوته للبايع لان نفوذ
العتق لا يزيل حقه السابق وح يمكن وقوف العتق ونفوذه فيغرم المشتري
القيمة لو فسخ البايع ويجيء مجيء التلف الذي لا يمنع من الخيار انتهى
ومن الثاني خيار العيب كما في رواية جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما
في الرجل يشتري الثوب او المتاع فيجد فيه عيبا فقال ان كان الشيء قائما بعينه
رده على صاحبه واخذ الثمن وان كان الثوب قد قطع او خيط او صبغ يرجع بنقصان
العيب وكذا خيار الحيوان كما عن علي بن رباب عن ابي عبد الله ع قال الشرط
في الحيوان ثلاثة ايام للمشتري اشترط ام لم يشترط فان احدث المشتري فيما
اشترى حدثا قبل الثلاثة الايام فذلك رضا منه فلا شرط قيل له وما الحدث
قال ان لامس او قبل او نظر منها الى ما كان يحرم عليه قبل الشراء الحديث
وفي التوقيع اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء ان شاء الله ومن هذا القبيل
خيار التأخير للبايع خاصة بعد ثلاثة ايام فلا يجوز له التصرف باي وجه كان الى
ثلاثة ايام وان لم يجئ المشتري بالثمن فيها فللبايع التصرف كيف شاء ولذا
لو تلف المبيع في يد البايع فمن مال المشتري لحصول الانتقال الى البايع
فانه اعم من التخلية وانما المشتري لابقاه عند البايع حتى يجيء بالثمن فلا ينافي
ما هو المعلوم من ان المبيع اذا تلف قبل القبض تلف من مال البايع فان
المفروض ان التلف هنا بعد القبض والتخلية ويدل مع كونه مع الوجه
الثاني قوله ع وان جاء بثمنه وبين ثلاثة ايام والا فهو احق بالمال فان
الظاهر من كلامه ع ان الخيار انما هو مع بقاء المال فتأمل الرابع ان فسخ العقد
بالنسبة الى بعض ما تعلق به لا يوجب انفساخه بالنسبة الى الباقي كالواقع
في

في الصفقة الواحدة شيئين فيفسخ المشتري العقد بالنسبة الى واحد لا ينفسخ
بالنسبة الى الآخر فان الاثر الحاصل بالايجاب والقبول وان كان امرا
وحدانيا غير قابل للتبعيض اعني المبادلة لعدم كونها من الموجودات
الخارجية بل من الامور الاعتبارية لكنه لكونه اعتباريا ينحل الى انشاءات
متعددة ففسخ بعض لا يوجب انفساخ غيره وهذا هو الوجه في عدم
بطلان العقد في بيع ما يملك وما لا يصلح لان يملك الخامس ان علة الخيار
قد تكون معلومة من جميع الجهات فيدور مدارها كما في السلم مثلا فان لكل
من المتبايعين ~~الخيار~~ الخيار على صاحبه على تقدير تعذر المبيع في رأس
الاجل فاذا تيسر المسلم فيه بعد ان كان متعذرا في رأس الاجل فلا خيار
وهذا بخلاف خيار المجلس فان الحكمة فيه وان كانت هي الارفاق لحال
المتعاقدين ودفع الضرر عنهما الا انه ليس علة يدور مدارها فلا يسقط الا
بالمسقطات السادس قد عرفت ان العقود على اقسام منها ما هو علة تامة
للجواز كما في العقود التي حقيقتها بطرف واحد وهي العقود الاذنية ومنها
ما هو علة تامة للزوم كالوقوف والصدقات فان عنوان الصدقة متقوم بان يعين
ان المنفعة هو الرجوع الى الحق وهذا مما لا يقع قط ووجه كونها ملك العلة
في المتصدق فوجوبها لا ما انصدق به رجوع الى الحق ومنها ما هو
مقتض للزوم وقابل للمانع كما في المعاوضات كلا من البيع والصلح والاجارة
والاصل في هذا النوع من العقود اللزوم بمعنى ان ماهيتها انها عرضية
محكمة لا تنحل بفسخ واحد من الطرفين لان كلا من الطرفين فاعل في
ايجاد حقيقتها فلو انفسخت بفسخ احدهما لزم ان يتسلط الشخص على ملك
الغير من غير جهة وذلك بديهي الاستحالة ولذا كان حق الخيار على خلاف
الاصل بخلاف الاقالة فانها بحسب القاعدة فالمراد من اصالة اللزوم في
هذه العقود المعاوضية معناه اللغوي فان ابتناءها على اللزوم و

زوال الحكم بالنسبة الى الحال يستحق به ع

والأحكام ومن القواعد المسلّمة عند العقلاء عدم الاعتداد باحتمال المانع
بعد احراز المقتضي ولا توهم وضع الأصل في الاصطلاح للأربعة المعروفة
الظاهر والراجح والقاعدة والاستصحاب فاحتمل ارادة كل منها في المقام و
الجميع فاسد فان القاعدة المستفادة من العمومات على تقدير تماميتها
لا يمكن التمسك بها في جميع الموارد فان العموم من حيث الأفراد لا ينفع
الشك في الأحوال والأزمان وكذا الاستصحاب ايضا لا يجري في جميع المقامات
فانه اذا ثبت الخيار في الزمان السابق وشك في مدة الخيار يحكم بالثبوت
ولا يمكن استصحابه مع ان الحالة السابقة هو الجواز واما الظاهر فان
اريد منه ظاهر حال المتعاقدين ففيه ان مقصودهما انما هو حصول
الأثر لا الاستدامة ولو سلم لا ينفع الا مع امضاء الشارع الآن يلحق
امضاء الشارع ما هو على الطريق المتعارف فالشأن في تمييز المتعارف
عن غيره وان اريد منه ظاهر حال العقد ففيه ان العقد انما يقتضي البقاء
لولا المانع واما اللزوم فلا بد له من دليل وان اريد منه ظاهر حال الشارع
ففيه مع عدم مساعدة دليل عليه انه يعارض ادلة الخيار فلا ينفع هذا
الظهور واما الراجح فقد احتمل في جامع المقاصد استناده الى الغلبة
وفيه انه ان اريد غلبة الأفراد فالغالب فيها الجواز لمكان خيار المجلس
وغيره وان اريد غلبة الأنواع وهي لو سلمت لا تنفع في الشك في الأزمان
والأحوال والحاصل فقد استدلوا على الأصل المزبور بوجوه ليس
شيء منها بشيء ولا فائدة في التعرض لها والعمدة منها قوله تعالى في سورة المائدة
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود ولا باس بالتعرض لذلك ولتوضيح الحال
لا بد من بيان امور منها ان الوفاء مصدر وفى يفي ومعناه في الكل
الطباق ما ينبغي ان ينطبق على الشيء عليه ويعبر عنه في الفارسية باندازه
درامدن ومنه كون اللباس وافيا مع قامة الانسان بحيث المطابقة عليها

وعدم

وعدم قصوره عنها هذا معنى اصل المادة ويتفرع المعاني المختلفة بحسب اختلاف
الاشتقاق فقد يقابله البخس والاخسار كما في قوله تعالى اوفوا الكيل والميزان
ولا تبخسوا الناس اشياءهم اي اجعلوا الكيل وافيا على ما يستعمل من
المقادير ولذا يكون الاستيفاء كناية عن الاخذ بالتمام كما في قوله عز من
قائل اذا اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون
والايفاء قد يوافق المجرد قال صاحب العين تقول وفيت بعهدك وفاء
واوفيت لغة تهامة وقد جمع الشاعر بين اللغتين في قوله اما ابن عوف
فقد اوفى بذمته كما وفى بقلاص النجم حاديها ومنه قوله تعالى اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم وقوله اوفوا بالعقود والتوفي كناية عن الاماتة كما في قوله تعالى
للمسيح اني متوفيك ورافعك الي فان انتقال الانسان الى دار
الآخرة ولو صحيا الطباقه على ما عين له من الأجل فهو سبحانه متوفيه اي
يجعله وافيا بما حدّ له ولذا يكون كناية عن الاماتة كما ان الموافاة كناية
عن الزيارة فانه اذا احضر الشخص عند اخر فكل منهما وفى بما ينبغي الوفاء
به ولم يقصر عن حده في الحديث ان الحجر يشهد لمن استلمه بالموافاة
والحاصل ان الوفاء يقابله امور مختلفة باعتبار اختلاف المشتقات
والمعنى في الجميع واحد كما عرفت وليس مقابله الغدر والنقض كما يتوهم وانما
هما مقابلان للوفاء بالعهد الموثق لا لمطلق الوفاء ويدل على ذلك قوله تعالى الذين
ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه اي لا يوفون بما استوثقه الله تعالى من
العهد والعهد عبارة عن سبق الذكر باي نحو كان باللفظ او غيره
ولذا يطلق على التكاليف الشرعية فانها عهود من الله تعالى بالنسبة
الى عباده ومن هذا الباب اطلاقه على الوصية والأمان والحلف
وغير ذلك ومن هنا يظهر ان الوفاء بالعهد قد يكون من قام به العهد
كما في الوصايا والايمان وقد يكون غيره كما في عهود الله تعالى فان الوفاء

بها انما هو من الموعد انما هو من العبد ففي قوله تعالى اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم اي والله تعالى على اوفوا بما عهدت اليكم من الأوامر والنواهي
اوف بعهدكم اي ادخلكم الجنة وقريب من هذا ما عن ابن عباس هذا اي
العقد عبارة عن جعل الشيء ذا عقدة ويعبر عنه في الفارسية بكره وهو بمقابل
الحل وهو حقيقة في عقد الحبل وما يمنن لفته ولم يؤخذ في معناه الشد والا
لو فرض في الأصل على وجهين ثم يتجوز به عما فيه شد واحكام ولذا يطلق على
العهد الموثق لأن العقد معناه العهد الموثق والعهد هو العقد
العهد الموثق كما عن امين الاسلام حيث فرق بين العقد والعهد
بان العقد لا يكون الا بين المتعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد
فكل عهد عقد ولا يكون كل عقد عهدا او فساده بين فان العقد اذا كان
معناه العهد الموثق فقد ينفرد به الواحد ايضا كما اعترف به في العهد وبا
لجملة ان العقد فيه جهات وخواص ثلاث يتجوز به باعتبار كل منها نفس
العقدة وهي الكيفية الحاصلة بالعقد وكونه نظيرا الى الربط والأحكام
غالبا وفي عقد الأصابع لحساب الجمل ونفس عقد الأصابع حقيقة لوجود
العقدة فيها وليس مجازا الا باعتبار الشد والأحكام لعدم اختصاص عقد
الأصابع بجزئية احكام من بين سائر الأجزاء ان لم يكن الأمر بالعكس
والاطلاق على حزن القلب مطلق الالتزام على الشيء من الكابي وغيره مجاز
تشبيها للحالة الحاصلة في النفس بسبب الحزن او الالتزام على العقدة
وكذا الاطلاق على العقود المقابلة للايقاعات لكونها هو الربط بين سنداتاج
الاثنين كان الاطلاق على العهد الموثق مجاز باعتبار الأحكام وقد تبين من
ذلك ان العقود المقابلة للايقاعات يتصور فيها ثلاث عقد ففي النكاح
مثلا ثلاث عقد الأول التزام كل من الطرفين بالزوجية وهو عقد القلب

ومن

من كل منهما عليها فكأنه يحصل من البناء والتعهد على امر حالة في النفس
شبيهة بالعقدة ومنه الاعتقاد للأمور الدينية وغيرها الثانية نفس
الزوجية وهي الربط والعلقة الحاصلة بين الزوجين بالايجاب والقبول
وهذه العلقة عبارة عن وصل المرأة حبلها بحبل الرجل وفي الحديث
نظير ذلك في البيعة قال من كان وصل حبله بحبلك فقد سلك الى الله سبيلا
والأولى ينحل الى عقد بين احدهما قائمة بالزوج والأخرى بالزوجة وهذه
عقد واحدة محلها مجموع الحبلين الثالثة الشد والاستيثاق ان يكن
في النكاح الثاني ان الجمع المحلى باللام ليس موضوعا للعموم فان الجمع
مركب من مادة وهيئة او اسم وحرف وقد حقق في محله انه لا وضع للتركيب
نعم ولا معنى لرفعها فان الوضع لا يتعلق الا بالمعنى استقلالا كما يصلح لان
يحكم باللفظ وتقريره في محله ان الحروف والهيئات معانيها النسبية هي انما
توجد بها خصوصيته في المتعلق ولذا قيل ان معناها في متعلقاتها فوضع
الحكم في الجمع مطلقا سواء كان محلى باللام او خاليا عنها هو نفس المادة المقرونة ب
الحرف او الهيئة انما هي علامتان لتعلق الحكم على اكثر من واحد كما هو التحقيق
في الجمع او اثنين كما قيل والجمع المحلى باللام انما يفيد العموم حيثما لا يتحقق
ما يحتمل ارادته فحينئذ يحتمل ما يصلح للارادة يمنع من استفادة العموم
فان اللام للاشارة والمبهم يستحيل الاشارة اليه والحكم فيه لما كان متعلقا
بما فوق الواحد ولم يكن مرتبة معهودة من الآحاد عدا تمام الأفراد فان
لم تعيينا في نفسه كان الاشارة الى تمام الأفراد ولذا دلالة الجمع المحلى باللام
على تمام الأفراد دلالة تامة ولذا كان دلالة الجمع على الآحاد بالطبيعة لان
المفروض ان علامة الجمع انما تدل على تعلق الحكم بالعدد فكل من الأفراد
مقصود فيه استقلالا لا كما في اسم الجمع كلفظ الجماعة مثلا فان الآحاد
فيه شيء واحد للفظ ولذا يجب التوزيع في الحكم المتعلق به كما لو قال

احسن للعموم وبناء انحلاف الجمع المحلى فانه يدل مع ان كل فرد موضوع للحكم
ولا خصوصية للافراد فنقول نعم انما الصدقات للفقراء يدل مع ان كل فقير
مصرف للزكوة واما التوزيع فلا يستفاد منه ولذا لا نحكم بوجوب التوزيع
على الاشخاص الثالث ان العهد كما اطلق ظاهره العهد فيما بين المتكلم
والمخاطب واذ قد عرفت ذلك فنقول ان الاية الشريفة لا دلالة
فيها على لزوم العقود المقابلة للايقاعات بل لا اشارة فيها اليه فضلا لا يستفاد
منها ذلك بل لا يصلح لان يراد منها ذلك بل لا يمكن ارادة ذلك منها لامور
اما عدم الدلالة فلتطرق احتمالات اخر منها ما قد عرفت من ان الجمع المحلى باللام لا يفيد
العموم حيث لا عهد والعهود الموثقة اعني التكاليف الالهية اقرب ما يحتمل
ارادته من المقام ان لم يكن متعينا ومع قيام هذا الاحتمال يبطل الاستدلال
وليس موضوعا للعموم كي لا يضر الاحتمال ومنها ما ذكره الفاضل قده
في السبق والرماية من الخلف بعد تسليم الشمول للعقود المقابلة
للايقاعات وان للوفاء فيها معنى من ان معنى الوفاء بالعقد عبارة عن ترتيب
الاثار عليه والاية انما دلت على وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد من لزوم
او جواز فوجوب الوفاء في كل عقد بحسبه فان كان لازما يجب الوفاء بانه
اللزوم وان كان جائزا فالوفاء على اثار الجواز ويحصل ما ذكر قده ان الموضوع
علة مادية للحكم فهي متقدمة عليه لا محالة والحكم لا يعقل ان يغير الموضوع والا
لزم تقدم الشيء على نفسه ومنها ان العهد على اقسام قد يكون بين المتكلم
والمخاطب وقد يكون بين المتكلم وغير المخاطب وقد يكون بين المخاطب
غير المتكلم والاطلاق ينصرف الى ما بين المتكلم والمخاطب العهود في فظاهر
العقود هو العهود التي بينه تعالى وبين عباده فلا وجه للاستدلال
بالاية على وجوب الوفاء بالعقود التي بين المخاطب غير المتكلم ويؤيد ذلك
بوجوه احدها ظهور قولنا اوف بعهدك في الوفاء بالعهد الذي بين المتكلم

والمخاطب

والمخاطب وهذا الظهور مستند الى نفس القضية مع قطع النظر عن ظهور لفظ
العهد والثاني ان العقود فسرت بالعهود والتفسير وان كان مطلقا لكن
المراد العهود الموثقة فان اطلاق العقد على العهد انما هو باعتبار الاستيثاق
كما عن ابن عباس انما العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به والطاعة
فيما احل لهم وحرم عليهم وفي رواية اخرى هو ما احل وحرم وما فرض
في القران كله اى فلا تنقضوا ولا تنكثوا ويؤيده قوله والذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه الاية كما ذكره امين الاسلام قده الثالث انه لو كان المراد
بالعقود اعم مما يتعاقد الناس بينهم كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد
عقد البيع كان ما بعد الاية غير مرتبط بما قبلها بخلاف ما اذا كان المراد عهود الله
فانه تعالى اذا ختم سورة النساء بذكر احكام الشريعة افتتح سورة المائدة ايضا
ببيان الاحكام واجمل ذلك بقوله اوفوا بالعقود ثم اتبعه بذكر التفصيل
الرابع ان العقود التي يتعاقدها الناس بينهم على تقدير كونها عهودا ليست موثقة بل
انما هي مجرد عهد والتزام من غير ان يكون فيها توثيق من الطرفين ولا شبهة في ان
المراد بالعقود في الاية العهود الموثقة فانها وان فسرت بالعهد المطلق لكن المراد
هو العهد الموثق فان العقد لا يطلق على العهد الا باعتبار الاستيثاق الخامس
ان القران وضع للوعظ والنصيحة ولذا تكرر اكثر القصص غالبا فهو لتلك
الجهة صار بحيث كانه محض للوعظ وبيان الاحكام في جنبه كالمعدوم فاذا دار
امر الاية بين كونها بيانا للحكم كما في صورة الشمول للعقود المتعارفة بين الناس
او بناء على ان المراد هذه العقود لا غير كما عن ابن زيد وزيد ابن اسلم فان ايجاب
الوفاء بها تكليف جديد او ارشاد او موعظة كما اذا كان المراد بها عهود الله تعالى
فالمتعين هو الحمل على الموعظة لتمحض القران الكريم في ذلك هذا كله مضافا
الى ان العقود فسرت بالعهود التي اخذها النبي لامير المؤمنين عليه السلام
في عشرة مواطن وهذا وان كان تاويلا الا ان المعنى التاويلي لا بد ان يكون مناسبا

للتنزيل بان يكون من جزئيات المعنى التنزيلي كما ان البيعة لامير المؤمنين عليه السلام
من جملة العهود التي اخذها الله تعالى للناس فقد ظهر من ذلك كله ان الاية لا
يستفاد منها ما استدلوا بها عليه فضلا عن الدلالة هذا هو الكلام في عدم
الدلالة واما عدم الصلوح والامكان عقلا فقد ظهر اجمالا في توضيح ان الوفاء
بالعهد في عهوده تعالى كناية عن الطاعة والامتثال باوامره ونواهيه كما ان الوفاء
بهذه العقود المتعارفة بين الناس كناية عن ترتيب الاثر كل عقد عليه من عدم
جواز التصرف بفسخ احد الطرفين وهاتان الخصوصيتان يستحيل ارادتهما من
الكلام الواحد فان قولنا اطيعوا الله واعملوا بمقتضى البيع من ملكية المبيع للمشتري قولنا
معنيان متباينان لا جامع بينهما كي يستعمل اللفظ فيه ويستفاد الخصوصية من
القرائن الخارجية ولو كان المراد من الاية هو المعنى الاعم كما يقوله المستدل
فالخصوصيتان مرادتان بالاستقلال لعدم جامع يكنى به عن هاتين المعنيين
فان الجامع بينهما هو العهد المطلق وقد عرفت انه ليس مرادا من العقد
لعدم صحة استعماله فيه لا حقيقة ولا مجازا وانما يتجوز به عن العهد الموثق
ولا يكنى به عن العقود المقابلة للايقاعات فارادة المعنيين من الكلام يشبه
نظير استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فان ما هو المناط في الاستحالة هناك
هو المناط هنا ايضا هذا مع ان الوفاء بالعقد لا ترجمة له ولا يعقل ان
يكون له معنى تحت اللفظ لما عرفت ان الوفاء انطباق شيء على ما ينبغي ان ينطبق
عليه وبالفارسية فلانه در اماى جزى كه بايد ان چيز ديگر بريده باشد كما
مثلا بالنسبة الى قامة الشخص فانه يقال فيه انه وفى ببدنه اذا لم يزد ولم ينقص كما
يقال في البرنس والامامة انه وفى براسه وفي النعلين انه وفق بالرجل فكل شيء
انما يلاحظ بالنسبة لما متعين له فلا يلاحظ البرنس مع الرجل ولا النعل مع
الراس فكل ما عين لجهة وصدق بها انطباقه عليها وفائه بها فاللفظ مثلا عين
للكشف عن المراد في مقام الافادة فاذا ترتب عليه ذلك الاثر فقد وفى بما عد له

وكذا

وكذا النار والماء اعدا للتسخين والتبريد فاذا اسخن وبرد بهما فقد
صارا وافيين لجهتهما وكذا الالة اذا عينت لشخص مثلا فان وسمت
بها فقد وفت بما عين له والا فقد قصرت وهكذا الترتيب الاثار والاحكام
على الموضوعات فانها عينت للامتثال فاذا امتثلها الشخص فقد وفى بها فان
الاجتناب عن النجاسة والمعاملة مع المغسول بالماء معاملة الطهارة وفاء بنفس
الاثار فانها ما ينبغي ان ينطبق الانسان عليها فاذا انطبق عليها فقد وفى بها و
ليس ترتيب الاثر على الموضوع وفاء بنفس الموضوع فالاجتناب عن البول
او الكلب ليس وفاء بالكلب فمن هنا ظهر الحال في الوفاء بالعقود فانه على
تقدير صحته فيها عبارة عن ترتيب الاثر عليها فالوفاء بالبيع مثلا عبارة عن ترتيب
الاثر عليه من عدم جواز التصرف في المبيع بعد الانتقال الى ملك المشتري بمجرد
فسخه من غير رضى المشتري به وقد عرفت ان ترتيب الاثر على الموضوع وفاء
بنفس الاثر على تقدير صحته في العقود وليس وفاء بالموضوع وبالجملة ان الاية
يستحيل ان يدل على اللزوم في العقود كما عرفت ومع ذلك صار التمسك
بها لاثبات اللزوم من قبيل ارسال المسلمات ثم ان للشيخ قده في تقريب الاستدلال
بالاية كلمات عجيبة لا باس بالتعرض لها قال قده ان الاية تدل على وجوب الوفاء بكل
عقد والمراد بالعقد مطلق العهد كما فسر به في صحيحة ابن سنان المروية في تفسير
علي بن ابراهيم او ما يسمى عقدا لغة او عرفا والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه
العقد في نفسه بحسب دلالته اللفظية نظرا الى الوفاء بالنذر فاذا دل العقد مثلا على
تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب اثار ملكية
ذلك الغير له فاخذه من يده بغير رضاه والتصرف فيه كما نقض لمقتضى ذلك العهد
فهو حرام فاذا حرم باطلاق الاية جميع ما يكون نقضا لمضمون العقد ومنها التصرفات
الواقعة بعد فسخ المتصرف من دون رضى صاحبه كان هذا لازما مساويا للزوم
العقد وعدم انفساخه بمجرد فسخ احدهما فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي

يعني فسادا لفسخ من احدهما بغير رضى الآخر وهو معنى اللزوم بل قد حقق في الاصول ان لا معنى للحكم الوضعي الا ما انتزع من الحكم التكليفي انتهى كلامه شاد الله في مقامه
اقول قوله او ما يسمى عقدا لغة او عرفا الخ فيه انه لا معنى لمقابلة مطلق العهد مع ما يسمى عقدا لغة او عرفا فانه لا ريب ان مطلق العهد ليس معنى شرعيا للعقد بان ينقل في الشرع اليه هذا المعنى وهذا لم يخطر بخاطر بشر فهو اما معنى حقيقي للعقد لغة او عرفا او معنى مجازي في العرف او معنى غلط فا في التفسير ان كان غير ما يسمى عقدا لغة او عرفا فان كان مجازا فهو معنى غلط لا محالة و ان كان عينه فلا وجه للتقابل فالمقابلة فاسدة لا محالة مع انك قد عرفت ان المراد بالعهد المفسر العهد الموثق لعدم صحة الاطلاق على العهد الا باعتبار الاستيثاق فهو معنى عرفي للعقد قوله و المراد بوجوب الوفاء الخ اقول لا نظر الوفاء بالتصرف فيه اولا ان العمل بما اقتضاه العقد معنى نفس الوفاء بعد التسليم لا معنى وجوب الوفاء فان معناه وجوب العمل على ما ذكره قده وثانيا ان العقد كما عرفت سابقا هو الامر المعنوي الحاصل بالايجاب والقبول اعني الربط الحاصل بين المالين او الشخصين و الاطلاق على اللفظ لاجل اتحادهما في الوجود كاطلاق الطهارة على الغسل و الوضوء و التيمم و ليس العقد عبارة عن اللفظ كي يكون الوفاء بما اقتضاه بحسب دلالته اللفظية وثالثا ان الوفاء باثر الموضوع على تقدير صحته في المقام ليس وفاء بنفس الموضوع كما ان الاجتناب عن الكذب ليس وفاء به بل وفاء بنفس الحكم اي وجوب الاجتناب فالوفاء باثر العقد ليس وفاء بنفسه مع ان الوفاء في الاية تعلق بنفس العقد ورابعا ان لفظ الايجاب و القبول لا اقتضاء و لا اثر لهما اصلا المحصل عقدة معنوية بين الامرين فلا معنى للوفاء باللفظ لعدم اقتضائه شيئا يوفى به و انما يوفى به حقيقة المعاملة و الوفاء لو صح وكان له معنى في العقود المتعارفة عبارة عن العمل بمقتضى الامر المعنوي الحاصل باللفظ فان لماهية البيع بحسب طبعها[2] آثار ومقتضيات بحسب الموازين العرفية من الملك و الانتقال

[2] الطبيعي م

الى غير ذلك وكذا الاجارة وغيرها فالمتبع انما يقتضيه ماهية المعاملة فان كانت بحيث لا تنفسخ بفسخ احد الطرفين فيجب الوفاء بذلك فيحرم التصرف بعد الفسخ و الانفساخ التصرف قطعا فلا يستفاد من الاية الا امضاء ما هي عليها قوله فان اول العقد الى قوله وجب العمل بما يقتضيه التمليك فيه ان مقتضى ما ذكره قده ان الاية انما تدل على وجوب الوفاء بما يقتضيه العقد بحسب دلالته اللفظية و مقتضى عقد البيع مثلا هو التمليك كما هو مذهبه و الاية تدل على وجوب العمل بالتمليك الذي هو اثر البيع و لا معنى للعمل بالتمليك الا الالتزام بملكية المال للغير فيكون الاية امضاء لما فعله من الالتزام بملكية المال للغير بنفس البيع كما هو معنى التمليك فوجوب الوفاء بالتمليك لا معنى له الا امضاء ما التزمه و اما ما يقتضيه التمليك من الاثار كعدم جواز الغصب و التصرف بدون اذن المالك وعدم جواز الفسخ من غير رضاه فليس ذلك مما يقتضيه العقد كي يجب الوفاء به بمقتضى الاية فان العاقد انما التزم بالعقد على التمليك و الاية دلت على وجوب الوفاء بذلك و اما اثار التمليك من عدم جواز فسخ المعاملة بغير رضاه او غصب المال فلم يلتزم بها لعدم كونها مما يقتضيه البيع بحسب دلالته اللفظية فلا تدل الاية على وجوب الوفاء بهذه الاثار مع ان عدم جواز التصرف بعد الفسخ ليس من اثار التمليك[2] و انما اثره عدم جوازه ما دام العقد باقيا بل لا معنى للتعرض بالعقد لعدم الفسخ فان الفسخ في حد نفسه ان لم يكن نافذا فيكون الالتزام بعدمه لغوا وان كان نافذا فلا معنى للالتزام بعدم نفوذه كي يدل الاية مع امضائه بل لا يعقل التعرض له فان اللزوم و الجواز من الاحكام و الحكم متاخر عن الموضوع فعند ايجاد الموضوع لا يمكن التعرض للحكم قوله فيستدل بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي الخ فيه ان معنى اللزوم انه لا ينفسخ العقد بفسخ احد الطرفين لا انه ينفسخ الا ان الفسخ يكون فاسدا فلا معنى للاستدلال بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي فحرمة التصرف ليست لازما مساويا للزوم فان غاية ما يدل عليه الاية

[2] كي يحرم باطلاق الاية التصرف بعد الفسخ لانها على امضائه مقتضى العقد من عدم الفسخ وبقائه م

حرمة الفسخ لا مع عدم الانفساخ بعد الفسخ المحرم قوله بل قد حقق في الاصول ان لا معنى للحكم الوضعي الا ما انتزع من الحكم التكليفي الخ فيه انه مع كونه فاسدا في نفسه كما ستبينه ان شاء الله تعالى لا يعقل ان يكون له معنى في المقام بيان ذلك انه قد ذكرنا في اول البيع ان حقيقته تبديلية المالين عن الاضافة الحاصلة بالايجاب و القبول وباعتبار هذا الربط الخاص يطلق العقد على تلك الماهية فكون كل من المالين بدلا عن الآخر انما هو باختيار مالكه و رضاه فاذا تواضعا على ذلك يحصل تلك الماهية بفعلهما و يستحيل تحققها بفعل احدهما لان الآخر ان يسلط الشخص على مال الغير و هو فاقد لسلطان ذلك الغير على نفسه اعني كونه لنفسه فان مقتضى كون الشخص لنفسه ان يرجع ما يبذله اليه و لا يرجع الى الآخر الا باختياره و تسليطه عليه فتبديلية المبيع عن الثمن و العكس متوقفة على انشاء كل من الطرفين و لا ينعقد هذه العلقة و لا تتحقق في الخارج الا بهما و معنى التبديلية زوال سلطنة المالك الاول عن ماله و رجوعه الى الغير فقد يقوم تلك السلطنة بالبدل كما اذا لم يكن هناك مانع من الملك و قد يستحيل ملك البدل كما فيمن ينعتق على المشتري فاذا كان حقيقة المعاوضة بحيث لا تنعقد الا بالطرفين و كل منهما فاعل بالاستقلال في ايجادها كان ازالة هذه الماهية القائمة بالطرفين معا فان في ازالتها باحدهما قطع سلطان ذلك الطرف مع الآخر و لا يكون ذلك الا بجعل الحق و السلطنة الجديدة و مع عدمه يستحيل سلطان شخص مع آخر و هذا معنى اللزوم في المعاوضات فان معناه عدم الانفساخ بفسخ احد المتعاوضين فاللزوم في المعاوضات من لوازم ماهيتها انما الكلام في غيرها كما[2] يتوهم من كون المعاوضة معاوضة و هل ينبغي لمثله قده ان يتوهم ان كون البيع بيعا تكليف فكيف يتصور كون اللزوم عين التكليف مع انه من لوازم ماهية البيع و بالجملة ان في البيع جهتين تحليليتين احدهما وجوديه وهو نفس الربط بين المالين و وصل حبل من طرف احدهما الى حبل من الطرف الآخر و الأخر ملازمته وهو توقفه في الزوال الى اجتماع الطرفين

[2] فيوهم م

وعدم

وعدم زواله باحد الطرفين فاي واحد منهما يتوهم كونه تكليفا اما الجهة الوجودية فهي عين ماهية البيع و لا يتوهم عاقل كون البيع تكليفا و اما العدمية فقد عرفت انها ليست امرا وراء البيع فليس في المقام ما يتوهم كونه تكليفا و بعبارة اخرى ان منشاء اللزوم و الجواز كون الشخص لنفسه بالتقريب الذي ذكرناه فكما ان الوكالة مثلا اعني الاذن في التصرف مقتضى سلطنته على نفسه كذلك فسخها اعني رفع الاذن فانه ايضا مقتضى السلطنة الاولى و هكذا عدم انفساخ المعاوضة بفسخ احد الطرفين فان ذلك ايضا مقتضى سلطنة كل منهما على نفسه فتوهم كون اللزوم عين الحكم التكليفي يرجع الى توهم كون منشائه حكما تكليفيا اعني كون الشخص لنفسه هذا هو الحال في خصوص المقام و اما اصل النزاع المقرر في الاصول فهو واضح فسادا و يتضح لك فساده بتحرير محل النزاع فنقول انه قد اشتهر بين المتاخرين ان الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية و شاع في كلماتهم ان الاسباب الشرعية ليست عللا حقيقية و انما هي معرفات و قد كثر ذلك في كلمات الشهيد الثاني قده بمعنى ان الوضوء او الغسل مثلا سبب معرف لحكم الشارع باباحة الدخول في الصلوة بعدهما لا ان هناك علية و معلولية كي يكون هناك امران احدهما السبب و الآخر المسبب و هكذا اسباب الاحداث كخروج البول او المني او الريح معرفات لحكم الشارع بحرمة الدخول في الصلوة لا ان الشارع اناط وجود امر على وجود امر آخر و هكذا جميع الاسباب الشرعية فاتلاف مال الغير يعرف حكم الشارع بوجوب الغرامة عن التالف و انت خبير بان الاعتراف بالمعرفية مع انكار السببية تناقض بين ضرورة ان مرادهم بالمعرف انما هو سبب العلم اعني الواسطة في الاثبات و لا بد في وساطة شيء لاثبات شيء آخر من علاقة و ارتباط بينهما و الا يستحيل العلم من وجود شيء لوجود شيء آخر و الا لزم ان يعلم كل شيء من كل شيء و تلك العلاقة اما علية الوسط للنتيجة او كونه معلولا لها او كون كل منهما معلولا لعلة ثالثة فنفي معرفية الاسباب الشرعية عين كونها وسائط في الاثبات بالنسبة الى مسبباتها

~~التكليفية باعتبار تحقق الارتباط بينهما فيستحيل ان تكون وسائط في الاثبات بالجعل~~
~~الشارع لا يعقل كونها موضوعات لها وانما يحتاج العلم بالحكم التكليفي موضوع الاحكام الى~~
~~دليل اخر كالضمان المسبب عن الاتلاف فان الاتلاف انما يدل على تحقق~~
~~سببه عند تحققه واما التعزيم فلا يمكن ان يدل عليه الاتلاف لعدم الارتباط~~
~~بينهما فلابد من دليل اخر ثبته وهكذا اسباب الحدث والطهارة فجعل الشارع~~
٣ البول مثلا سببا لوجود حالة في المكلف لا يصح معها صلوته ولا تبرء ذمته كما انه جعل الوجوب ٣ انما جعلتم
الوضوء سببا للطهارة التي اشترطها في صحة الصلوة فالوضع هنا موجود والتكليف
ايضا فان حرمة الدخول في الصلوة امر والحدث الحاصل من البول امر اخر ليس متحد بسببيته
عن البول حرمة الدخول في الصلوة وانما سبب الحرمة هو العلم باشتراط الطهارة
مع العلم بالحدث تكون الصلوة منهيا عنه ويعتبر بابتعد به كما ان الطهارة حالة حاصلة
في الانسان باحد اسبابها المعلومة ومعها يعلم الانسان بصحة صلوته وبرائة ذمته
واين هذا من التكليف وفي معرفته الاتلاف للضمان والدلوك لوجوب صلوة
الظهر عين كونها سببا للضمان ووجوب الصلوة والا لا يعقل المعرفية فتوهم ان
سببية الاتلاف والدلوك عين وجوب الغرامة والصلوة غلط جلي او تفكيك
منه الكل ومن البديهيات ان ما يطرء على احد جانبيه مخففة عن سلوطه ٣ عن التكليف
التكليف فقط شتان ما بينهما مع انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل
للحكم التكليفي كالصبي والنائم والغافل فان اتلاف الصبي مال الغير سبب للضمان ولا
تكليف فالسببية موجودة من غير التكليف ولذا يجوز للمالك ان يأخذ من مال
الصبي بدل ماله او يغرم اخر له من قبله او يحبس وليه على رد البدل او يأخذه من
وان قد نظر فساد الجواب عن ذلك بان السببية هنا ايضا عين التكليف الفعلي
اي عين وجوب الغرامة مع تعليق اجتماع الشرائط والحاصل ان دوران الشيء
تكليفا كان او غيره مدار شيء اخر معنى سببية هذا الشيء لذلك الشيء وهذه النسبة
قد تكون تكوينية كسببية النار للاحراق وقد تكون جعلية كعقوده من انشاء وقصد

في مدح على مع اعطيه الف دينار فانك قد جعلت بقولك هذا انشاء العقلية في
موضع من السبب التكويني في وطرف اعطاء الدينار مدار كد ودوران المعلول
التكويني مدار علته وهذا كما ترى امر معقول بل موارد وقوعه فلا يحصى ولا مؤونة
لغير الشارع لاحد كي يرجع امثال ذلك الى التكليف مع انه لا معنى لجعل الانسان تكليفا
للغير كما في المثال المذكور على القول بارجاع الوضع الى التكليف واذا امكن ذلك
في غير الشارع ففيه بطريق اولى فانه مع امكان هذا المعنى من الكل المعنى جعل السبب
والشرط والمانع وشبه ذلك وعدم ارتباطه بالتكليف بوجه من الوجوه لا وجه
في ارجاعه في خصوص الشارع الى التكليف لانه لا يلزم ان يكون جميع التصرفات
الواقعة من الشارع راجعا الى التكليف ولا اقل من كونه في تلك الجهات كسائر
الناس فاذا كان له تصرف تكليفي فله ان يتصرف في موارد التكليف تصرفا وضعيا
بجعل القيد للحكم التكليفي اما بانا طته على شيء كانا طة وجوب الصلوة على الدلوك
او بتقييد امتثاله في مرحلة الامتثال بشيء كالطهارة والاستقبال وهكذا ولو صح دعوى
اتحاد الحكم الوضعي مع الحكم التكليفي وامكن انكار مغايرتهما لا يمكن انكار مغايرة الحكم
التكليفي مع القيود المعتبرة في مرحلة الامتثال بل قالوا انا لا نتعقل من جعل الدلوك
سببا للوجوب الا انشاء الوجوب عند الدلوك وهذا الفرق ان الطلب وانشاء
الوجوب مقيد بهذا الوقت ومن البديهي ان اثر الحكم في وقت خاص غير نفس
هذا الحكم وليس سببية الدلوك للوجوب امرا وراء تقييد الطلب به وهكذا
جميع الشروط والموانع والحاصل ان الشبهة في تغاير الوضع والتكليف مثل
الشبهة في تغاير الليل والنهار ولذا قال السيد المحقق الكاظمي قدس سره واما
من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا
لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان
اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة وقد تبين مما ذكرناه
حال النزاع في ان الاحكام الوضعية هل هي مجعولة بجعل مستقل او منتزعة من الاحكام

التكليفية وظهر ان هذا النزاع ليس له معنى محصل مع ان كلماتهم في بيان المدعى واثباته
ايضا مضطربة غاية الاضطراب فان الظاهر من بعض كلماتهم تسليم تغاير الوضع
والتكليف مفهوما وادعاء انهما مجعولان بجعل واحد وان انشاء التكليف مستتبع
للوضع لا انه مجعول بجعل مستقل ويظهر من بعض اخرى من كلماتهم دعوى العينية والاتحاد
وان الوضع ليس الا خصوصية التكليف كما قالوا انا لا نتعقل من سببية الدلوك
للوجوب الا انشاء الوجوب عند الدلوك ولهذا لم يظهر مرادهم من الانتزاع في
قولهم ان الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي فنقول ان اريد من الانتزاع
ان الحكم الوضعي عرض اعتباري في مقابل المتاصل نظير ان نفس الحكم التكليفي من
انتزاع الامور الاعتبارية فان العدم ما خوذ في موضوعه للفرق في محله ان متعلق
الاحكام انما هو الطبايع من حيث هي فلا فرق من هذه الجهة بين الوضع والتكليف ولم
يتوهم احد ان الوضع او التكليف من الاعراض المتاصلة وان اريد منه ان الوضع
تابع للتكليف بمعنى ان جعل التكليف مستتبع للوضع وليس الحكم الوضعي مجعولا
بجعل مستقل فهو واضح الفساد فانه مع الاعتراف بالتعدد والتغاير ومع الاعتراف
بذلك لا يبقى ثمرة للنزاع مع ان الموارد مختلفة وليس التكليف مستتبعا للوضع دائما
كما قال المحقق الكاظمي ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة
والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند
الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله دعي الصلوة
ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء
مانعا وبالجملة لم ينازع احد في ان الحكم الوضعي قد يكون تابعا للتكليف بمعنى انه
يستفاد من الخطاب التكليفي وقد يكون الامر بالعكس وقد ينفرد كل منهما بكلام
مستقل وهذا واضح وان اريد ان الحكم الوضعي خصوصية في الحكم التكليفي كالانحناء و
الاستقامة في الخط منشأها نفس الحكم التكليفي وخصوصية الشيء عين ذلك الشيء كما هو مقتضى
الثمرات المترتبة على النزاع هو ذلك اي الاتحاد والعينية فاوضح فساد العدم تمامية

ذلك لان في بعض الموارد مثل السببية والشرطية والمانعية فانه يمكن فيها ان يقال ٣ فيما يكون هناك حكم تكليفي ح
ان سببية الدلوك ليست الا ايجاب الفعل عنده وكذا شرطية الطهارة في الصلوة ايجابها
حال الطهارة ومانعية النجاسة تحريمها معها واما ان لم يكن هناك تكليف كاسباب
الحدث والطهارة فلا معنى لهذا القول فان البول مثلا موجب للحدث كما ان الوضوء
موجب الطهارة ولا يمكن فيهما ان يقال ان سببيتهما للشرط او المانع خصوصية في التكليف
مع ان هذه النسبة قائمة بهما ولو لم يكن على المكلف حكم تكليفي وهكذا البيع والصلح
والنكاح الى غير ذلك لوضوح انها امور واقعية قررها الشارع واثبتها على ما
هي عليها قبل الشرع فسببية البيع او الصلح للتمليك والنكاح للزوجية انما هي
ثابتة لهذه الامور بنفسها ولا تصرف للشارع فيها الا امضاء هذه النسبة الواقعية
فلا تكليف في مثل هذه الامور كي تتحد مع الوضع هذا مضافا الى ان هذا المعنى ان تم
لا يتم في السببية والشرطية والمانعية في موارد التكليف ايضا فان الصلوة مثلا مورد
للحكم التكليفي لكن دعوى الاتحاد فاسدة فانه على القول بصحة عبادة الصبي شرعا ٢ كما هو الحق وتوهم التمرين باطل قطعا ح
لا ريب ان الطهارة شرط في صلوته والنجاسة مانعة عنها ولا مجال لتوهم الاتحاد
والعينية وايضا لو سلم ان الحكم الوضعي عرض في الحكم التكليفي وخصوصية متحدة
معه فلا معنى لانتزاعه عن الحكم التكليفي فان معنى انتزاعه كونه منشأ وعلة لحصوله
ولا معنى لكون نفس الشيء منشأ لانتزاع جهة منه وعروضها الجهة المنتزعة فان الخصوصية
انما هي عين ذلك الشيء ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الى جهته نسبة العلية والمعلولية
ولو كان المعلول انتزاعيا لتغاير العلة والمعلول تحقيقا وان كان لهما نحو اتحاد كما في
العلة والمعلول الانتزاعيين لوضح ذلك يحتاج الى بيان معنى المتاصل والاعتباري
على وجه الاجمال لزداد وضوحا لمقام اتضاحا في الفساد فنقول ان العرض المتاصل
هو الذي يكون خصوصيته في وجود معروضه والخوارج وجوده بحيث يتفاوت
به الوجود ويتطور بوجوده وجود المعروض ويختلف به من حيث القوة والضعف
معناه انه ما يكون بحذائه شيء كالالوان والطعوم والطول والقصر والرطوبة واليبوسة

والانحناء والاستقامة في الجسم الطبيعي والحرارة والبرودة وكذا العلم وجميع الصفات
النفسانية فان كلا منها نحو للوجود وحصة منه فيه فالحل الذي يعرض فيه العلم
على نحو مغاير لما ليس فيه العلم بمعنى ان الوجود مع العلم اقوى مرتبة منه مع الجهل
وكذا الحلاوة والحموضة قوة في الوجود ليس فيه بدونهما تلك القوة فالعرض
المتأصل هو الذي يزيد خصوصية في الوجود وهذا معنى كونه نحو وجود المعروض
واما الاعتباري فهو الذي لا يختلف بسببه الوجود وان كان له آثار كثيرة
بل الآثار انما هي للامور الاعتبارية وليس للاعراض المتأصلة زيادة اثر كما
في الاعتبارية كالنبوة والامامة والابوة والبنوة والطهارة والنجاسة الى غير ذلك
فالنبوة في النبي ليست خصوصية في وجوده كنحو اسنده وانما هي جهة اعتبارية لا
يختلف به الوجود اصلا وهكذا الابوة فان وجود الاب لم يتفاوت قط
بعروض هذا العنوان وانما هو بعينه هو الذي كان قبل عروضه فالعرض الاعتباري
ليس بحذائه شيء في الخارج كما في المتأصل فان الاثر المترتب على البياض او السواد
او البرودة او الحرارة انما هي لهذه الامور في حد انفسها فلو لم تكن جهات خارجية
بل كانت اعتبارات لما ترتب على البرودة او الحرارة التي في الماء اثر خارجي كما هو الصحيح
فقد ظهر من هذا البيان معنى التأصل والاعتبار وان التأصل عبارة عن كون
العرض ذا اصل ووجود في الخارج وان لم يكن هذا الوجود في نفسه وجودا مستقلا
بل انما هو للغير كما هو معنى كونه نحو وجود المعروض بخلاف الاعتباري فانه ليس بذي
اصل في نفسه وانما اصله معروضه من الوجود او الماهية فالمتأصل والاعتباري
كل منهما متحد مع معروضه تحقيقا والتغاير اعتباري صرف ومحض الاعتبار الا ان احدهما
بحيث يزيد قوة في الوجود وخصوصية فيه دون الآخر ويستحيل ان يكون للعرض
وجود في نفسه فان معنى العرض تحليل الشيء الواحد الى ما ينقوم به ذاته وهو الجنس
والفصل والى ما هو خارج عن الذات كالضحك والحركة بالارادة والادراك
الفعلي فان ماهية الذات في مرحلة التقرر انما هو بالجنس والفصل وهذه الامور
خارجة

خارجة عنه لا مدخلية لها في تقومه في تلك المرحلة وان لم يتحقق في الخارج بدونها بل
بدون الاين والمتى والكم والكيف وهكذا فالعرض انما هو الامر الخارج عن
الذات المتحد معه تحقيقا وهذا هو المراد من كون العرض موجودا في الموضوع بمعنى انه
جهة تحليلية فيه خارج عن ذاته سواء كان متأصلا او اعتباريا والتعبير بكونه موجودا
في الموضوع انما هو مجرد تعبير صدر عن الحكماء والاساطين في بيان هذا المعنى فاشتبه
ما فهمها الاجلة وخفي حقيقة الامر عليهم وفرقوا بين المتأصل والاعتباري بان الاول
له ماهية ووجود الا انه يحتاج في تحققه في الخارج الى محل يتقوم به وهو الموضوع
والثاني وان كان له ماهية مغايرة لماهية الموضوع الا انه ليس له وجود مغاير
لوجود المعروض ولما كان هذا هو الفرق عندهم بين المتأصل والاعتباري توهموا
من التعبير المذكور اعني كون العرض موجودا في الموضوع ان معناه ان العرض
له وجود وماهية ولموضوعه وجود الموضوع وماهيته مع ان وجود الاعتباري عين
وجود معروضه ففسروا الكون في الموضوع بالحلول فيه فاشكل الامر ولم يتضح
حقيقة العروض حق الاتضاح فانه لا ريب عندهم ان الصورة جوهر مع انها حالة
في الهيولى ففسروا الحلول بالاختصاص الناعت وقد تبين بما ذكرناه فساد ما
توهموه فانك قد عرفت ان العرض عين معروضه تحقيقا غاية الامر انه خارج
عن ذات المعروض في مرحلة تقرر الماهية بمعنى ان تقوم الماهية في تلك المرحلة لا يتوقف
على لحاظ امر آخر معها والا فليس في الخارج الا شيء واحد موجود فيه وهو الذي
يحلل الى الماهية والوجود ويحلل الماهية الى الذاتيات والعرضيات فمع هذا
هل يتوهم من له ادنى مسكة ان العرض له ماهية مغايرة لماهية المعروض مع انه
ليس الا عين ماهية المعروض ولا تغاير الا بالاعتبار فاذا لم يكن له ماهية يستحيل
ان يكون له وجود مغاير لوجود المعروض كما توهموه في العرض المتأصل مع انه اذا
كان للعرض ماهية ووجود غير ماهية معروضه ووجوده فبماذا يتميز عن الجوهر
فان العرض حينئذ يكون مثل الصورة جوهرا حالا في جوهر فيكون المعروض بمنزلة

ودراك ماهية الموضوع ووجوده حم

الهيولى بالنسبة الى الصورة فلا معنى لتسمية الامر المستقل بالوجود بالعرض مع انه
اذا كان له وجود وماهية بالاستقلال لا معنى لتوقفه في الخارج الى الموضوع فانه
يكون حينئذ جوهرا لا محالة وغير الصورة من الجواهر لا يحتاج الى محل متقوم به فان الجوهر
ماهية اذا وجد كان لا في الموضوع والمفروض ان العرض غير الصورة وانه عرض في مقابل
الجوهر وان كان توقفه الى الموضوع من قبيل توقف الجسم في الخارج الى حيز يشغله
فيقلب الامر ويكون الموضوع عرضا للعرض فان معنى كون المكان عرضا للجسم انما
هو باعتبار حلوله فيه والا فنفس المكان جوهر مجرد فكونه نعتا للجسم انما هو باعتبار
كونه في المكان [illegible] الزمان [illegible] من هذا القبيل فان الامثلة المتوهم
في الموجود الذي هو حقيقة الزمان جهة في الموجود خارجة عن ذاته فالزمان بنفسه عرض
بخلاف المكان فانه عرض باعتبار حلول الجسم فيه هذا مضافا الى ان العرض لو كان
له ماهية امتنع ان يتحد في الوجود مع معروضه فان الوجود والماهية جهتان تحليليتان
في الشيء الواحد فان الجزئي الموجود في الخارج ينحل في ظرف التحليل الى المتحقق ووجود
والى ما به ذلك الوجود ذلك الوجود بمعنى انه ينحل الى حد ويحد به فان الوجود
في حد نفسه مبهم صرف لا يتحقق في الخارج الا بالتعين والمعين له انما هو الماهية
فهذه الاثنينية انما هي في التحليل والا فليس في الخارج الا شيء واحد فيستحيل ان يتحقق
الطبيعتين بوجود واحد فان الماهية الموجودة شيء واحد جزئي والماهية الاخرى
الموجودة جزئي آخر فالوجود لا يعقل ان يتحقق به الماهيتان والا لزم ان يكون
الشيء الواحد شيئين وبعبارة اخرى ان الموضوع للعرض متشخص بمعنى ان تشخص
الموضوع عين تشخص الجهة القائمة به لكونها عين ذلك الموضوع والوجود
من عوارض الماهية تحليلا وان اتحدا هوية والعرض الواحد لا يمكن ان يتشخص
بموضوعين لامتناع عروض الشيء الواحد مع امرين معا فاتضح فساد ما توهموه من الفرق
بين الاعراض المتأصلة والاعتبارية بان ماهية كل منهما مغايرة لماهية المعروض الا ان
وجود الثاني عين وجود معروضه بخلاف الاول فان وجوده الخاص غير وجود المعروض

في تحققه حم

من نعم حم
ليس كم

ثم ان الاعتباري على قسمين فان اتصاف الشيء بامر اعتباري اما ان يكون باعتبار
امر آخر غير ذلك الشيء واما ان يكون اتصافه به بذاته من غير مدخلية شيء
آخر فيه والاول هو الامر المنتزع والثاني هو المتأصل من الاعتباري بمعنى
ان اتصاف الموضوع به انما هو بذاته كالامور المنتزعة من نفس الموضوعات
كالانسانية والحيوانية والنوعية والجنسية الى غير ذلك فانها اعراض اعتبارية
لذوات هذه الامور وليس اتصافها بها لاجل منشأ لها يوجب حصولها وانتزاعها
في هذه الذوات بل انما هذه عناوين طارئة على الاشياء متحدة معها في الوجود
ولا ريب ان عنوان الشيء جهة طارئة عليه وطرو العنوان على الشيء قد لا يكون له
منشأ كما في الامثلة المذكورة وكذا الرجل والمرأة والحر والعبد فان اتصاف
الذوات بهذه العناوين انما هو في حد انفسها وليس بلحاظ منشأ يوجب
انتزاعها فيها لامتناع خلو الشيء عن عنوان كاشف عن ذاته وقد يكون بلحاظ
امر آخر كالابوة والبنوة والاخوة والزوجية والمتطهرية والمحدثية فان خروج
النطفة من صلب الاب وانعقادها في رحم الام منشأ لانتزاع الابوة في الاب
والامومة في الام والبنوة في الابن كما ان الوضوء منشأ لانتزاع الطهارة في
المتوضئ والبول منشأ لانتزاع الحدث فيه فالامر المنتزع الذي له منشأ
الانتزاع هو هذا القسم والمراد من منشأ الانتزاع انما هو علة الانتزاع
فان الوضوء علة لحصول الطهارة في الشخص والتعبير بهذا التعبير التنبيه على
ان المعلول هنا ليس له وجود وانما هو جهة منتزعة في الموضوع فان
العلية والمعلولية في الامر الموجود ولذا يعبر في غيره بالمنتزع ومنشأ
الانتزاع فنسبة الامر المنتزع الى منشأ انتزاعه نسبة المعلول الى علته
الا ان الامر المنتزع لعدم استقلاله بالوجود كالمعلول الحقيقي لا نحو
اتحاد مع منشئه فان ايجاده في الموضوع عين ايجاد منشئه وهذا عبارة
عن انه لا وجود له وانه بايجاد المنشأ ينتزع جهة في الموضوع ولذا يبقى

١٢ اخرى

الأمر المنتزع معه ومن منشائه وليس في ذلك الا العدم استقلاله بالوجود
وارتباط وجوده على وجود المنشاء ولأجل هذا النحو من الاتحاد يطلق اسم
المنتزع على منشائه كما في الطهارة والحدث الحاصلة فانهما يطلقان على الوضوء
والبول كما ان العقد يطلق على الايجاب والقبول ومن هذه الموارد زعم بعض
الاساطين قدس الله اسرارهم ان هذه الاطلاقات مجاز بعلاقة السببية
والمسببية وقد عرفت فساده وبطلان هذه العلاقة غني عن البيان فتأمل
وقد ظهر مما ذكر فساد ما توهم من ان العرض اما ان يكون له ما بحذائه في الخارج او يكون
له منشاء للانتزاع فالاول هو المتاصل والثاني هو الاعتباري لانك قد عرفت ان
الاعتباري ما ليس له منشأ اصلا مثل العناوين الطارية على الاشياء في حد انفسها فان
نفس الموضوع لا يصلح لكونه منشاء للانتزاع جهة في نفسه لان المراد من المنشاء كما سبق
هو العلة وكون الشيء علة لنفسه بديهي الاستحالة ومن هنا تبين ان اللزوم والجواز
من الامور الاعتبارية التي ليس لها منشأ للانتزاع اصلا فضلا عن ان يكون منتزعا عن
الحكم التكليفي فان العقد اللازم اذا تحقق في الانعقاد الى الطرفين فان قيام مال
مقام مال اخر وكونه عوضا عنه لا يكون من طرف واحد لسلطان كل على ماله فكون
مال واحد بدلا عن مال الاخر من غير رضى صاحبه مناف لكون الشخص نفسه
ملايقة في حصول البدلية بين المالين من حيث رفع المال ومعنى المعاوضة كون
كل منهما عوضا عن الاخر باختيار مالكه وهو في الاحلال اليه كذلك فاذا حصل
باجتماعهما ربط بين المالين فهو الدايم يحتاج الى اجتماعهما لاستواء نسبة العقد
الى طرفي الوجود والعدم واذا لم يتمكن الطرف الواحد من ايجاد هذا الربط
استحال ان يتمكن من اعدامه وتلك الجهة في المعاوضة ذاتية فانها عين كون
المعاوضة معاوضة وهذه الجهة هي التي يعبر عنها باللزوم فهل يبقى مجال لتوهم
ان اللزوم منتزع من الحكم التكليفي مع انه ليس الا عين كون المعاوضة معاوضة نعم
اللزوم امر اعتباري في العقد المنتزع من الايجاب والقبول في المالية القائمة با
المالين فحقيقة اللزوم جهة اعتبارية او امر اعتباري في اعتباري اخر ثم ان اصل النزاع

يزداد

يزداد وضوحا في الفساد ببيان الفرق بين الوضع والجعل والاختراع والتقرير
فنقول ان الوضع عبارة عن احداث نسبة بين الشيئين بوضع احدهما بالنسبة
الى الاخر في موضع شيء واحد لتلك النسبة بالذات كجعل السببية في الاتلاف
بالنسبة الى الضمان فانه عبارة عن وضع الاتلاف في موضع السبب الواقعي وتنزيله
منزلة العلة الواقعية وهذا معنى احداث نسبة العلية والمعلولية في الشرع وهكذا
الشرطية والمانعية وهذا هو الوضع بالمعنى الاخص ولذا حصر بعضهم الاحكام
الوضعية في الثلاثة اعني السببية والشرطية والمانعية فانه بالمعنى المذكور لا يشمل
الجعل والاختراع والتقرير كما سيأتي وليس غرضه ان الوضع مطلقا منحصر فيها بل
الغرض ان الوضع بمعنى احداث النسبة لا يشمل الجعل والتقرير لان غير الثلاثة
المذكورة ليس وضعا بالمعنى الاخص ضرورة ان الحجية التي مثل السببية لها
ربط بالواقع فانها ايضا عبارة عن تنزيل غير العلم منزلة العلم في تنجيز ما يعنيه
من الحكم التكليفي ثم ان الوضع قد يطلق ويراد به الاعم من الجميع كما في محل النزاع
فان المراد من الحكم الوضعي المنتزع من الحكم التكليفي انما هو المعنى الاعم واما الجعل
فهو عبارة عن احداث امر غير مرتبط بالواقع لعدم النسبة فيه كجعل الطهارة
والحدث والقبلة والحرم والتحريم والتحليل وهكذا فان امكن ارجاع شرطية
الطهارة والاستقبال في الصلوة الى التكليف لا يمكن ذلك في نفس الحدث
والطهارة فان الحالة الحاصلة بالوضوء او بخروج البول انما هي جهة قائمة
بالشخص وتلك الجهة ليس مما يرجع الى التكليف لكونها اجنبية خارجة عنه بالكلية وكذا
القبلة والحرم فانهما جهتان اعتباريتان في المكان ومعنى كون المكان قبلة عبارة
عن اعتبار شرافة في المكان وجعله بحيث يستقبله الانسان عند عبادة الله جل ذكره
كما ان الحرم ايضا اعتبار جهة فيه من الجهات التي يعتبرها العقلاء وفي الفارسية يعبر
عنه بقوروق سندن فهل يتوهم احد ان الجهة القائمة في المكان باعتبار الشارع راجعة الى التكليف
كلا ثم كلا واما الاختراع فهو عبارة عن جعل الماهية واعتبار الترتيب بين اجزائها

كاختراع ماهية الصلوة والحج وغيرهما فالماهية المخترعة موضوع لحكم تكليفي ولا
ينكر احد اختراع الماهيات المخترعة الا ابو بكر الباقلاني فانه يقول لا تصرف
للشارع في مثل الصلوة والحج غير التكليف ومعنى جزئية السورة وجوب اتيانها
مع ساير الاجزاء وكذا جزئية الفاتحة وغيرها من الاجزاء فالمنكر لاستقلال
الحكم الوضعي بالجعل انما يقول بمقالة القاضي من حيث لا يشعر وبالجملة تسليم
الاختراع والجعل في الماهيات الشرعية وانها موضوعات للاحكام التكليفية
مع انكار تعلق الوضع بالمعنى الاعم والتكليف تهافت في الكلام وتناقض في
القول واما التقرير فهو عبارة عن امضاء ما ثبت قبل الشرع ومقابله الرفع
كما في البيع والربا فان الشارع قرر البيع على ما هو عليه وابقاه عليه اي امضاه
ورفع الربا اي نفاه وقلع اساسه وهذا معنى قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربا وليس المراد من التحليل والتحريم هو التكليف كما يتوهم في بادي النظر
وقد ظهر مما بيناه حال النزاع لكل من اراد حسم مسكه وزيادة التطويل تضييع
للوقت

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احيا ما اندرست من اعلام الدين بالعلماء المجددين في كل زمان من يقلع اساس الملحدين وخصهم بحل المعضلات بالبينات والآيات كما خص الانبياء عليهم السلام بخوارق العادات فبالمعجزات يستنيرون والله متم نوره ولو كره الكافرون والصلوة والسلام على خير الورى محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول المسكين ابن المسكين محمد هادي ابن محمد حشرهما الله مع الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين انه قد سألني بعض الافاضل عن طائفة من المسائل مع الاشارة الى الحجج والدلائل فاجبته الى ذلك مبالغا في ايجاز المقال لضيق المجال فاقول وبالله التوفيق ان الحق عبارة عن سلطنة الشخص على غيره سواء كان ذلك الغير شخصا او شيئا آخر كالمال ونحوه كما في الاجارة فان المستأجر مسلط على الموجر في ماله ان كانت الاجارة متعلقة بعينه واما ان تعلقت بالذمة فاثرها السلطنة على الشخص فقط ومن هذا الباب الخيار فانه سلطنة على الشخص في ماله وكذا السلطنة في الجني عليه على نفس الجاني وحيث ان مقتضى الاسقاط هو العفو فلا يجري الا في السلطنة على الغير واما النقل والانتقال فيلاحظ فيه ان مدار الضيق والسعة فعلى الاول يستحيل التجاوز كما ان الاسقاط في السلطنة على الغير اذا لم يكن منشأ الانتزاع علة تامة كما في الولايات فان المانع انما يمنع من تأثير المقتضي والا فتخلف المعلول عن علته مستحيل توضيح ذلك ان سلطنة

١٢ مبين م

والمراد الشخص يعني انه لا معنى للعفو في المال شيخ

شخص

شخص على شخص آخر بملك الرقبة وما دونه من الدرجات في المعنى حبل ممدود بين الشخصين احد طرفيه في رقبة المسلط عليه والآخر بيد صاحب السلطنة وهذا الحبل قد يستحيل فيه الفك كسلطنة الرب على المربوب فان كون ناصية المربوب بيد الرب امر مستحيل زواله فان زوال الافتقار والاستقلال محال ومن هذا الباب ما كان من شئونها كالولاية النبوية والامامية بالمؤمنين من انفسهم بل سلطنة نوابهم كالفقهاء وعمالهم بل ومن هذا القبيل ولاية الاب والجد وولاية اولي الارحام بعضهم ببعض والزوج فسقوط الحبل عن البدن في الرقبة مستحيل لوجود العلة التامة للارتباط واما اذا كان منشأ الانتزاع مقتضيا صرفا كالعبد والاجير والضامن والمديون فالاسقاط الذي هو في المعنى حل الحبل مع ما نقده ورفع اليد عنه امر ممكن كما هو الحال في الحبل الحقيقي فالاسقاط لا يتحقق الا في السلطنة على الغير كما يجري في ذلك لا لانه ليس موجها له كما في السلطنة على المال بل لان منشأ الانتزاع في المقام علة تامة لا يحول بينه وبين الزوجية كالعرفية في الربوبية واما الضيق فقد يكون مستندا الى قصور الموضوع وعدم صلوحه للانفكاك لتبعيته وعدم صلوحه للانفكاك كاستحقاق الزوج الاستمتاع من زوجته فان تفكيكه من الزوجية مستحيل فلا يمكن انتقاله الى غير الزوج لعدم استقلاله ولا يكون لقصور في نفسه كما ان استأجر عينا للانتفاع بنفسه او شرط في الخيار الفسخ بالمباشرة فلا يستحق الا الفسخ على الوجه المخصوص وبالجملة ابطال السلطنة اما بالفسخ او بالاسقاط وهذا انما كان على الشخص مع عدم استحكام العلقة واما بالآخر وهذا يجري في جميع الاموال فالعبد يمكن عتقه كما يجوز الاعراض عنه مطلقا في ... السلطان ولكنها تفترقان في كثير من الآثار واوضح من هذا البيان ان اساس انحاء السلطنة امران فالاول ما ينتزع من الايجاد والربوبية والثاني ما ينتزع من كون الشيء لنفسه اما الاول فهو ارفع الدرجات واظهر الانحاء فان المخلوق مع قطع النظر عن خالقه عدم صرف فهو مقهور تحت سلطانه بالايجاد

والربوبية بل الامر اشرف واعلى من ذلك وانما هو مجرد تعبير للتقريب كما هو الحال في جميع صفات الجمال والجلال وانما يناسب هذا الوصف من كان له في نفسه استقلال كما هو الحال في العبيد بالنسبة الى الموالي ففي هذا المقام يصح ان يقال ان المولى يستحق على عبده وله حبل في رقبته ولهذا امكن فيه الفك بالعتق والنقل الى غيره وابطال السلطنة بالاعراض واما الايجاد فليس كذلك فليس هنا مع قطع النظر عنه شيء حتى يتصور فيه استحقاق شخص على آخر وبالجملة فمن زوال هذا الارتباط عبارة عن استقلال الممكن في الوجود والاستغناء عن الواجب تعالى وهذا امر لا يتطرق اليه التغير والتبديل بالزوال والاستقلال نعم يمكن الاستخلاف فالرب جل ذكره اولى بالمؤمنين من انفسهم بالربوبية والايجاد والنبي بالخلافة عنه نعم قال عز من قائل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم لانه نعوذ انه خليفة الله على عباده فيقوم بالله عز وجل من السلطنة التي مرجعها الى الاولوية بهم من انفسهم وهذا لب الخلافة وحقيقتها ولذا احتج الرسول صلى الله عليه وآله لخلافة الامام في غدير خم فقال او لا است اولى بكم من انفسكم يعني الست خليفة الله وحجته عليكم فقالوا بلى فاستنتج بقوله من كنت مولاه فهذا علي مولاه يعني انه من كان بعدي ولا نبي من بعدي الان بحث ولاية امير المؤمنين ع فلا نعقل بيانا اولى واظهر من هذا البيان فهو يبين اولا مقامه ومنزلته من المؤمنين وانه سلطان وخليفة وان الامر مفوض اليه فهذا ابان لحقيقة الخلافة وبرهان لنفوذ الاستخلاف بعين السلطنة وشئونها حقوق لا يتطرق اليها الاسقاط والنقل والانتقال ومنه يظهر الحال فيما يشبهها من ساير الولايات كولاية الاب والجد واولي الارحام بل اولوية الزوج لزوجتها لاستحالة التخلف والتفكيك وظهر حكم الولايات الجزئية كالقيمومة والنظارة من قبل الفقيه فيستحيل زوال العنوان والعزل انما هو للموضوع دون المنصوب فكن واما الثاني فهو بعد هذا الفرع الربوبية واقوى واظهر من غيره فان منشأه انما هو كون الشخص لنفسه فالشخص اولى بنفسه بجلده والا

لنو

لنه اولى به منه كما عرفت والى القسمين وترتب احدهما على الآخر قوة اولوية الشخص بنفسه وضعف جهاتها بتقدم عز من قائل النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فاوضح منزلة النبي من الامة بان اولوية الشخص بنفسه مع انها اظهر شئون الاولوية واجلاها الا ان كونه لنفسه فيلزمه الاولوية اقوى منها وسلطنته عليها ويتفرع عليها حقوق التصرف في المباحات الاصلية والوحشية كنثار العرس وجميع ما اباحه المالك للناس اباحة مطلقة على وجه كان فان الملكية الفعلية ربط بين المالك والشخص ينتزع من الحيازة فانها احاطة وسلطنة مقتضية للاستحقاق والاولوية للشخص بما احاط عليه ومن حيث ان له فان لم يصادف مانعا تم الاقتضاء واوجب الملكية التامة ومع القصور في الاقتضاء بان تكون الحيازة لا على وجه خاص كحيازة المسافر حجرا للوقف او مكانا للنزول او في السبب كحجر قبل البناء او للزرع ولو بعلة ما لم يترتب عليه بعض الدرجات وضعف الملك لضعف السبب هو الدليل على عدم توقف التصرف في الاراضي المتسعة والانهار العظيمة بالازدحام المالك على اذنه لا انه حكم تعبدي كما يتوهم ومع وجود المانع من تأثير الاحاطة على المال المحاز انها باطلة ولكن لم يتحقق الاستحقاق الا ان المرجعية التي من شئون الملكية ترتبت عليها ولذا السبع قول الغاصب في تعيين المالك المغصوب منه فان تلك الآثار من توابع ملك المال والمفروض حصوله وكونه مانعا انما يمنع من الدرجة العليا التي يعبر عنها بالاستحقاق ولكن المرجعية التي ترتبت عليه فلا يمنع منها والحاصل ان من فروع سلطنة الشخص على نفسه ارتباطه بالمال المنفق وجعل نفقته في حفظ المال وعليه يجب لو كان ممن يجب عليه الانفاق وكسوته وحفظه لاحترامه كان اولى به فيجب عليه علاج مرضه واليه يرجع امر التجهيز متعلق المال بالمالك يعطي له طرفان النفع والغرم والاولوية به ليس في خصوص النفع كما هو الحال في اولوية الارحام والزوج بل هذا هو الحال في كل والامر ومنه يظهر الوجه في عدم نفوذ التمليك القهري ولو مجانا الا بقبول من الذي يريد تمليكه فان الواهب يتصرف في ماله من شئون سلطنته عليه الا ان دخوله في ملك المالك وتعلقه به

والتزام المالك به ليس من شئون السلطنة على المال بل يتفرع على السلطنة على الملك ولهذا يعتبر فيه المطاوعة والقبول وهو السر في كون الهبة عقدا والا لكان
ايقاعا كالوصية بالمال فان الموصى به لا يدخل في ملك الموصى له الا بعد القبض فانه يعرف
ان الفقير والسيد بالنسبة الى الزكوة والخمس وجعل المال محضا في مصرف من المصارف
وجهة من الجهات فانه يرجع الى المالك واما الوصاية فلها جهتان كالوكالة فلا تتعقل
في انشاء الوصي والوكيل فلا يجب الا ضدهما من ترتيب آثار القبول وهكذا في الوديعة
والتحقيق انها امر ان خارج بين الايقاع والعقد مقام آخر والمقصود هنا ان التزامه
انما هو باختيارهم فلا يكفي مجرد الاتيان هذا هو الحال في اصل هذا القسم من
السلطنة فقد عرفت انها ليست حقا والا ما نتوابعها اظهر بجواز الرجوع في
العقود الاذنية مرجعه الى ابقاء السلطنة على النفس والمال وعدم انقطاعها
لا يعقل زوال السلطنة مع الاذن فالوكيل نائب في التصرف فعدم انعزاله بعزل
الموكل ينافي حقيقة النيابة ولكن الحال في الاستنابة في الحفظ فالودعي نائب
عن رب المال فالاستقلال وعدم الانعزال بالعزل محال بل وكذا الحال في الهبة
فان الواهب سلطنته على النقل جعله للغير فالغير اختص بالمال وخرج عن ملك
الواهب فتمليكه فللواهب عند التمليك سلطنتان احديهما على المال وهذه في مرتبة | ٢ الاخرى على النفس
العلة فالاولى محرز باقية فانه بقاء في ملك الموهب الا ان له ازالة بهذه السلطنة فان البقاء
والحدوث اعتباران في وجود واحد ونسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء
وبالجملة فالسلطنة على الرجوع من شئون السلطنة على المال ولو كان الاصل قابلا
للاسقاط لم يكن الفرع كذلك لعدم الاستقلال فكيف والاصل لا يجري فيه ذلك
والامر في العقود الاذنية اظهر فان عدم لزوم الوكالة مثلا عبارة عن عدم
استقلال الوكيل بالتصرف ومن المعلوم تنافي الوكالة والاستقلال الذي
هو مقتضى عدم الانعزال بالعزل فالمتصرف في مال الغير ان كان على وجه الاستنابة
بان يكون المتصرف هو المالك لكن بهذه فلا يمكن عدم الانعزال بعزله والا فهو ولي

او مستحق

او مستحق للتصرف بوجه من الوجوه كما في المستاجر ومن له حق الاستطراق واجراء
الماء في ملك الغير وما يشبههما واما الوكالة اللازمة بالشرط في الرهن فهي في ا
الحقيقة ولاية واستحقاق لا نيابة فان السلطنة في بيع المال المرهون لاستيفاء
الدين من الحقوق واما مجرد بيع المال للمالك فليس من حقوق البايع لعدم
عود نفعه فما شاع من الوكالة اللازمة بالشرط في عقد لازم غلط مشهور ٢ ما اراده في | ١ فانك تراه يحكم
الرهن وعدم التامل في حقيقة الوكالة وانها لا تجامع الاستقلال وما يتفرع على | ٢ فلنشانه يحكم
الامرين اي السلطنة على المال والنفس بيع العين الموجودة فان ملكه ا
البدلية تنتزع من التزام البايع وتوقيه وجعل المال تحت سلطان المشتري
مع مطاوعته له في ذلك بالبدل الذي هو الثمن وهذا الضمان اثره وجوب ايصال
المبيع الى البايع وعدم استقرار المعاملة الا قبله وانفساخ المعاملة بالتلف قبل ا
القبض فان استحقاق البدل انما هو بالخروج عن عهدة الضمان والا فلو عاد لكان
العين باقيا على حاله وهذا هو الوجه في كون المبيع قبل القبض من مال بايعه فانها
مضمونة عليه لا بخروجها عن الضمان الا بالاقباض وقد صرح آية الله العلامة بانه يخرج
بالاقباض عن ضمان البايع ويصير مضمونا على المشتري وليس الضمان في المقابلين
من قبيل الضمان بالغصب والاتلاف او عقد الضمان بل انما هو ضمان معاوضي فا
لمبيع مضمون على المشتري بالثمن بل لا قبل القبض وعلى البايع مع تحو ما ذكرنا
في كتاب البيع ويظهر هذا المعنى في بيع الكلي فان البدلية لا حقيقة لها الا اشتغال ذمة
البايع مع ان حقيقة البيع في كل من الكلي والعين واحدة وبالجملة فبيع العين
الموجودة متفرع على السلطنتين وهكذا الحال في جميع المعاوضات ومما حققنا ظهر
ان ضمان البايع حق البايع يمكن اسقاطه بخلاف ضمان البايع فانه حكم للبيع ولا | ٢ المشتري
يمكن للبيع الى فلا معنى لاسقاطه وبالجملة فالسلطنة على النفس لا معنى لاسقاطها
ونقلها وانتقالها وكذا الحال في توابعها التي لا استقلال لها واما ما يتفرع عليها من الحقوق
فحكمها يظهر مما تقدم وتوضيح الحال يتوقف على ذكر جملة من الفروع فنقول ان الخيار

مثلا هو ملك الازالة والاقرار سلطنة على الشخص في ماله لان امر كل من الكاملين | ٣ لحوقي
راجع الى صاحبه فكما ان العقد يتوقف على انشاء الطرفين فكذا الحل فتنفسخ الاقالة
كما ينعقد العقد فاستقلال احد الطرفين بالفسخ سلطنة على الطرف الآخر في ماله ولهذا
يصلح الانتقال ما لم يتحقق الاقالة بالتقييد بالفسخ بمباشرته وشبهه واما النقل
الى الغير والحصب فمستحيل لانه ليس حقا الا للمشروط له وهو احد المتعاقدين ببعض
عود حملة الفائدة الا اليه فلا يكون حقا الا بالنسبة اليه واما جعله للاجنبي فليس تخيير
استحقاق له بل بمعنى كون الفسخ راجعا اليه وكذا الاقرار واما الاسقاط فلا يرجع الا
الى احد الطرفين المجعول له خيار الاجنبي والمرجع لتوضيح هذه المقامات هو كتاب ذلك
التنوع المتكفل لبيان حقيقته واقسامه واحكامه واما السلطنة في الرجوع في نعل
فان قلنا انها زوجة حقيقة نظرا الى قوله عز من قائل وبعولتهن احق فلا اشكال في ان
سلطنة الزوج مع الزوجة ما دامت الزوجية باقية غير قابلة للزوال والا لتخلف
المعلول عن علته التامة والا نظرا الى قوله عز وجل تربصن فالمرجع الى السلطنة بابطال
الطلاق وان المعنى ان مدة العدة بمنزلة ثلاثة ايام في خيار الحيوان نظرة للزوج
في امر الطلاق ونفس القدرة على الطلاق وكونه بيده ليس حقا فانه السلطنة على الفك
كالعتق فجواز الرجوع عبارة عن عدم نفوذ الطلاق نفوذا تاما فالزوجية سلطنة
للزوج مع الزوجة دائرة مدار العلقة والسلطنة على الفك من شئونها كما ان الفك
مع الرد ليس الا ضعف اثر الطلاق وعدم استقراره فمنشئيته ليس قابلا للاسقاط
اما الاول فلاستمرار المعلول باستمرار العلة واما الثاني فلعدم استقلال الاول
منها بل انما هو من قبيل حق المطالبة وعدم كون الالتزام صفة للشخص ابتداء وانما
هي منتزعة من ضعف سبب التفرقة بعد البقاء للسلطنة الاولى في مرحلة لا احداث
سلطنة جديدة بيان ذلك ان الزوجية وان كانت علقة معلولة للعقد القائم
بالطرفين والاصل فيها الزوجة الا ان الزوج يملك الزوجة في جهة بل هذا الركون
الزوجة اقوى الركنين ويعبر عن هذا النحو من الملك بملك البضع وليس المعنى

ان

ان البضع مملوك بل المعنى ان الزوجة تحت سلطان الزوج من هذه الجهة بل
كونها تحته عبارة عن هذا المعنى والى هذا اشارة بقولهم انها جزء من ثمن بعض
عبارات الطلاق اشارة الى هذا المعنى فان الزوج يجعل حبلها على غاربها وهذا
يظهر معنى ملك المنفعة فان المملوكة هي العين المستاجرة في جهة يعبر عنها بهذه الجهة
والا فالمنفعة ليست مما يملك فالسكنى مثلا قائمة بالمستاجر وعرض من اعراضه فانه من
مقولة الاين فكيف يكون مملوكة للموجر وما معنى تمليكه للمستاجر وهكذا في الاعمال
من الاخراس الذي يستاجر الشخص ليس مما يملكه الموجر ثم يملكه للمستاجر وهكذا
الحال في جميع المنافع فالمنفعة مع قطع النظر عن كونها معدومة ليست مما يملك ولا
ان قائما بالموجر وهكذا الحال في ملك الرقبة فان العبودية حبل في رقبته فكان المملوك
هو الرقبة لانها محل الحبل وما يتوهم من ان الرقبة استعملت في الانسان ناشئ عن
الجهل وعدم التامل في الاطراف الا ترى عدم جواز قوله وانت رقبة بل عدم صحة
اعتق عنقا وجيدا او لا ينظر الى قوله اعتق رقبته من النار والحاصل ان الزوجية
وان كانت سلطنة على الشخص بل بعض درجات ملك الرقبة الا انها مرتبة لا الاسقاط
وانما تزول بالفك والفسخ واما السلطنة على الطلاق فهي من شئون السلطنة
على الامساك وليست سلطنة مستقلة قابلة للزوال مع بقاء السلطنة الاولى كالسلطنة
على المطالبة واما السلطنة على الرجوع فمرجعها الى ابطال الطلاق وابقاء السلطنة
الاولى وليس هذا حقا للزوج على الزوجة وانما هو من احكام الطلاق والحاصل
والحاصل ان الاسقاط هو العفو ومورده السلطنة على الغير وما في الازالة انما
حسن فيما كان المنشأ للانتزاع مقتضيا واما اذا كان علة تامة فالتخلف مستحيل
كما في الولايات التي هي من شئون الربوبية فان زوالها مستحيل فكذا اسقاطها
عليها واما استحقاق مال او جناية او حق على شخص فليس في سقطها كما لا يمكن | ٢ عليها
ولهذا يقبل الاسقاط والعفو واما السلطنة على النفس وما يتفرع فلا يمكن
اسقاطها فان الشخص لا يستحق على نفسه شيئا وانما اولويته الشخص بنفسه مقتضى

كونه نفسه فهو حكم لهذا الموضوع يدور مداره ولا يرجع امره الى الشخص نعم له ان
يسلّط الغير على نفسه باجارة ونحوها الا انه ليس نفس السلطنة واما السلطنة على
المال وشئونها فلا يتعقل الاسقاط فيها ايضا فان الاستحقاق على المال لا معنى لورود
الاسقاط انما هو السلطنة على الغير اذ كان السلطان ان لم يمنع عنه مانع ولم يستلزم تفكيك
المعلول عن علته التامة واما النقل والانتقال فانما يتحققان فيما اذا اتسعت دائرة
السلطان كملك الاعيان واذا عرفت ذلك ظهر لك الجواب عن جملة من المسائل
اما السؤال عن الفرق بين الحق والحكم فجوابه ان الحكم بالمعنى الاعم يشمل الحق فانه
حكم وضعي لكن قد يطلق على حكم مقابله الشارع فيقابل الحق كما ان الماء بحسب
الاصل اعم من الثلج والجمد ولكنه ينصرف الى ما لم يخرج بالجمود عما يقتضيه طبعه فيقابله
فالحق عبارة عن السلطنة على المال او الشخص الآخر واما سلطنة الشخص على نفسه
فليس ملكا ولا حقا فان المملوك لا بد ان يكون مغايرا للمالك نعم يعبر عنه بالملك
قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لا املك الا نفسي واخي فان المناط
للملكية هو اقوى نحو اجل وارفع ولهذا اهو اولى بتقديم من غيره فينفذ تصرفاته في
نفسه لكن اذا احتبس شخص لم يضمن منافعه الا اذا كان عبدا او اجيرا لان
منفعة الحر لا مالية لها او لان امر منافعه لا يرجع الى الغير بل لان المملوكية فرع
التغاير فيصح ان الحق مطلق السلطنة ويتفرع عليها بحسب الخصوصيات المختلفة
احكام شتى يعبر عنها ايضا بالملك والسلطنة مع انها مرتبة كجواز المطالبة للغريم فانه
استحقاقه لاستيفاء الدين كاستحقاقه لاخذ العين ومطالبته بايصالها اليه نحو ملك
الدين والعين وليس ملكا وراء ملك الدين وانما هو من شئونه ولوازمه
فنقول ان سلطنة المطالبة والاستيفاء حكم للحق لا انه حق مغاير لذلك الحق
ولهذا لا يمكن اسقاطه وعدم امكان نقله اوضح وكذا جواز الرجوع في الهبة الجائزة
وان جاز التعبير عنه بالسلطنة على العين بل الاستحقاق لكنه ليس الا ملك بمعنى
الموهوبة بمعنى الجدة اي الاحاطة فالمالك استنقذ الموادا من السلطنة منها

على

على استيلاء الغير عليها وتخصيصه بها ومن المعلوم ان السلطنة على التمليك عين نقض الملكية
فالملكية للمتهب تجعل الواهب فيها لا يبقى على سلطانه على التسليط وان زال عنه الملك
فجواز الرجوع ونفوذه ليس لحدوث سلطنة جديدة للواهب بل انما هو ابقاء لما نشأ من كون
المال له من جهته له باقية على بعض الوجوه وهذا معنى قولنا ان جواز الرجوع في
الهبة حكم لا حق فلا معنى لاسقاطه ومن هذا الباب جواز الرجوع لكل من المتعاقدين
في العقود الاذنية فان مرجعه الى عدم انقطاع السلطنة عنهما فان الشخص سلطنة على
نفسه وماله يستنيب غيره في التصرف ويستعمله في حوائجه ومن المستحيل انقطاع هذه
السلطنة الا بحجر ونحوه واما النائب فاستقلاله في نيابته وعدم انعزاله بالعزل فانه
من المستحيل فجواز الرجوع في الوكالة ونفوذ العزل ليس حقا جديدا او سلطنة
مغايرة للسلطنة على النفس فالسلطنة على النفس يسلط على العزل فلا معنى لاسقاط حق
العزل او اشتراط عدمه كي يترتب عليه اللزوم فان هذا الشرط لا يؤثر الا التكليف
واما الوضع فمستحيل ولذا قلنا ان السلطنة على العزل حكم للوكالة لا حق وهكذا
الحال في رجوع الزوجة بالمبذول لها في الخلع فان شيئا منها ليس حقا حادثا وسلطنة
جديدة اما الاول فلما عرفت من ان عدم الاستقلال المستتبع للقدرة على ازالته
من صفات الطلاق لانه سلطان جديد فاستمتاع الزوج من الزوجة بمقتضى
النكاح والعود لزوال المانع والازالة لعدم الاستقرار واما الثاني فلانها
سلطنة على المال اقتضاء والمانع هو البذل والازالة لعدم الاستقرار نعم في بعض الموارد
يكون سلطان الرد والامضاء حقا كما في الخيار مع ان مرجع الفسخ ايضا الى ازالة المانع
التملك بالسبب الاول وذلك لان العقد مقتض للزوم لما عرفت من ان امر المعاوضة
راجع الى الطرفين وسلطنة ازالة العقد مرجعها الى السلطنة على احد المتعاقدين
لكن هذه الجهة صار الخيار حقا دون ما يشبهه فالخيار ليس حكما لحق من
الحقوق بل انما هو حق جديد وسلطنة حادثة لم تكن قبل العقد ولا معه في الاذنية
وان كانت في بعض الموارد بحسب الزمان كخيار المجلس والحيوان واما

السؤال عن الميزان في الحقوق وقابليتها للاسقاط والنقل اصلا فظهر
جوابه ايضا مما حققنا ومحصله ان حق الولاية وشئونها من سلطنة النبي والائمة
عليهم السلام والفقيه وامثالهم لا يمكن اسقاطها بالعفو وانما تدور مدار الولاية
والخلافة والسرية امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وكذا امارة الولايات
وهذا فيما كان منشأ الانتزاع علة تامة واما فيما كان مقتضيا كالدين وما يشبهه
يقوم ويقبل الاسقاط والعفو ومنه استحقاق القصاص والخيار والشفعة
وتحجير الموات والمصادرات في غاية السهولة لمن له ادنى خبرة بالفقه واما
السلطنة على المال فان لم يستتبع سلطنة على الشخص فكذلك لان العفو عن
المال والابراء منه لا معنى له نعم انه لا حقيقة للاسقاط الا ذلك وهذا كملك
الاعيان ملكا تاما او ناقصا بنقص السبب واما ان استتبعه كملك المنفعة
والاستحقاق الشفعة وارتجاع العين بالخيار فيقبل الاسقاط بهذا الاعتبار
واما النقل والانتقال ففي كل من السلطنة على الغير والمال يدوران
مدار ضيق الدائرة والاتساع على ما مرت اليه الاشارة فملك العين
برقبته وملك المنفعة والانتفاع والدين وما يشبهه من الملك في الذمة
والرقبة يصلح للنقل والانتقال ما لم يتضيق الدائرة كما اذا شرط الانتفاع
بنفسه والفسخ بمباشرته ومن هنا ظهر لك على ان بعض الحقوق لا يصلح له
للتفكيك لمن هذه الجهة لا يستقل بالنقل كالخيار فان كونه لغير رب المال
لا معنى له وكذا الشفعة ومنه حقوق الابوة والاسير والزوجية فالقابل للاسقاط
والنقل والانتقال بها الدين وما يشبهه فانها من جهة انها سلطنة على الغير قابل
للاسقاط وليس منشأ انتزاعها علة تامة بل انما هو مقتض له وكذا لا يضيق
فيه من جهة من الجهات يمنع النقل والانتقال لكنه ليس قابلا للاسقاط
وملك العين لاتساع دائرته قابل للنقل الى غير رب المال واما ما لا يصلح لشيء
منها فهو حق الربوبية وشئونها وكذا ولاية الاب والجد ولا ابوة اولي الارحام والزكوة

اما

اما عدم السقوط فلان المنشأ علة تامة واما عدم النقل والانتقال ففي الاصل
واضح واما في الفروع فلعدم الاستقلال وبما حققنا ظهر الجواب عن المسئلة
الثالثة فان السلطنة على الرجوع ليست حقا وانما حكم للحق ومن لواحقه
وعليها بنيناه وكذا الجواب عن المسئلة الرابعة فان سماع الدعوى ليس
من الحقوق ولكن وظيفة الحاكم احقاق الحق مع احتمال كون المدعي
محقا فيجب عليه النظر في قوله والتأمل بما حج ومن لوازمه احضار المدعى عليه
وعرض الدعوى عليه والزامه بالجواب فالمدعي في الحقيقة لا يستحق
الا استيفاء حقه ولذا لو كان مبطلا لم يجز له الدعوى والتعرض للمدعى عليه
فاصغاء الحاكم الى دعواه انما هو للجهل بالواقع والتحفظ على الحقوق
الواقعية فالسلطنة على الدعوى حكم الحق الواقعي لا انه حق من الحقوق
فعلى تقدير ثبوت الحق لا يمكن اسقاط استحقاق المطالبة وعلى تقدير العدم
فلا حق وانما يجب على الحاكم بحسب الظاهر البحث والتفتيش وليس هذا
الحكم الظاهري حقا للمدعي قابلا للاسقاط ولا معنى للصلح على الدعوى وله
وجه لليمين من غير اذن الحاكم واما اسلام بعض الورثة قبل القسمة كما
للاسلام قبل الموت من غير فرق بين الحربي والذمي والاصلي والمرتد و
بين ان يكون الوارث ذكرا او انثى او لا ولدا وغيرهم فيختص من اسلم منهم
بالميراث محلا ولا يشركه غيره ويظهر هذا الحكم من النصوص واما تنجزات المريض
التي اذا كانت محاباتية او مجانا بانية لم تنفذ الا من الثلث كالوصية بيان ذلك
ان تصرفات المريض تقع على وجوه منها الانتفاع بالاتلاف وما يشبهه كالأكل
الأكل والشرب وبناء القناطر وتعمير المساجد وهذا لا اشكال في جوازه وانه
لا حد له فلا يمنع من التصرف في ماله نعم الاسراف بالورثة مكروه اشد الكراهة
كما يظهر من الاخبار ومنها التعليق لاتلاف الغير بتسليطه ومنها تعليق التصرف
بعد الموت وهذا امر الوصية ولا اشكال في عدم نفوذها الا من الثلث ومنها

التصرفات بالمعاملات والمعاوضات من دون محاباة وهذا ايضا لا اشكال
في نفوذه مطلقا ومنها التصرفات بالانشاءات المجانية كالعتق والتبديل والتفضيل
بالعين او المنفعة وهذا القسم من التصرف هو محل الاشكال ولا ريب في انه مقتضى
القواعد نفوذه في تمام المال الا ان الاخبار ادلّ على اختصاص الثلث بعد
عدم نفوذه في جزء كالوصية نعم لعمار بن موسى الساباطي روايات تستدل
بها على النفوذ لكنها قاصرة من حيث السند لانه وان كان ثقة في النقل الا
انه من عادته النقل بالمعنى والمعنى في غاية الاعوجاج فلا تعارض رواياته ما دلت على
المنع وهذا المعنى مع انه يظهر من تتبع رواياته فانا شاهدنا منه كثيرا افساد الكلام
بفهمه يظهر ايضا مما رواه محمد بن مسلم قال قلت للصادق عليه السلام ان عمار الساباطي
يروي عنك رواية قال وما هي قلت ان السنة وتغيية قال ان ليس
ليس هكذا احدثته انما قلت الحديث وقال المجلسي ره والذي يظهر من اخبار
عمار انه كان ينقل بالمعنى بفهمه لا بعين معناه ولذا ما في خبره من فهمه الفاقد انتهى
اذا عرفت ذلك فنقول بعون الله نعم روى موسى بن عمار الساباطي عن
ابي عبد الله عليه السلام قال الرجل احق بماله ما دام الروح فيه اوصى به كله فهو جائز له
فانظر كيف نقل رواية الفاسد من الامام عليه السلام ما يمنع العقد عن صدور مثله
منه فان الوصية لا تنفذ الا من الثلث بالضرورة فلم يتعقل ان الاولوية
بالمال لا ولاية لها الا مع انه ليس محجورا من التصرف فيه وانه ليس لغيره
التصرف فيه الا باذنه وتسلطه وهذا مما لا اشكال فيه فلو اراد ان ملك
جميع ماله كان له ذلك انما الاشكال في ان ما ذكره يمكن ان يجعل عن
الوارث او في هبته او معاملة محاباة او لا فان مرجع هذه التصرفات
الى جعل الاولوية بالمال بعينه وبهذا البيان اتضح ضعف جملة
من الروايات من حيث الدلالة ايضا قال شيخ الطائفة نور
الله ضريحه في التهذيب ما تضمن هذا الخبر من قوله ان اوصى به كله

فهو

فهو جائز له وهم من الراوي لان الوصية لا تمضي الا من الثلث مع
ما بيّنه فيما بعد الا ان يجيزه الورثة وامضاؤهم وانما يكون احق بماله بان يصرفه
في حياته مع ما يؤثره ويختاره انتهى والحاصل ان الممنوع انما هو جعل
المال الذي تركه بعده الى غير من جعله الله له اولى
بالمال من عاله واولى بالمال فالممنوع انما هو حرمان
الوارث من ارثه وخلافته عن المورث فيما تركه لا
التصرف في المال كيف شاء والحاصل ان الاخبار
المجوزة لا تخلو عن قصور اما من حيث
الدلالة او من حيث السند والمسألة معروفة
بالاشكال ولا يتكفل الا بالبسط في المقال
والتعرض للاقوال والحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله والمرجو منه ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم وذخرا ليوم التلاقي

كتاب وبه بسم الله الرحمن الرحيم الصوم نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه خاتم النبيين واللعنة على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين الصوم في اصل اللغة عبارة عن ترك الطعام والكلام
والطعام اعم من الماكول والمشروب وفي الاية الشريفة اني نذرت للرحمن صوما فلن
اكلم اليوم انسيا ما يدل عليه المراد استعماله في ترك الطعام والكلام مطلقا و
ليس في اللغة مطلق الامساك كما توهمه الجوهري وغيره ولا سكون كل شيء عن حركته
كما توهمه ابن دريد لعدم الاطراد فلا يقال صام زيد اذا امتنع ولا صام زيد اذا
تعدى عن المشي نعم انما استعمل في غير هذين الموردين فانما هو بضرب من التأويل والتنزيل
كما في صيام عن التبسم وصيام عن الجماع ونحوه للتعود بها وكثرة اشتهر الطعام في تلك
الجهة فمن لا من لم تستعمل فيها الصوم مجازا او هكذا سائر الموارد التي وقع
فيها استعمال هذه الكلمة وتعريفه بالامساك لكونه اقرب المفاهيم اليه لا لاتحادهما
في التحقق والا فبينه والامساك متباينان مفهوما ومتغايران مصداقا فلا تغفل
فيقصد الا النفس ولذا يصح صام نهاره ولا يصح امسك نهاره وانما يقال امسك عن
الاكل والشرب في النهار اي اعرض عنه وقد ذكرنا في محله ان الترادف باطل وتوهم
في الانسان والبشر والاسد والليث والحارث والغضنفر والعنق والجيد ولون
وغير ذلك فاسد لعدم صحة استعمال كل منها فيما يصح استعمال الاخر فيه كما في قوله تعالى
ما هذا بشرا ان هو الا ملك كريم وقوله تعالى في جيدها حبل من مسد فالاعتبار البشر و
الجيد بالذكر انما هو للنكتة وليست هي الا انها يفيد ان معنى لا يفيده الانسان والعنق و
الرقبة والتفصيل في محله وفي الشرع هو الامساك الخاص اي الامساك عن الاكل
والشرب في النهار كما صرح به في المعتبر وليس هذا معنى مغايرا للمعنى اللغوي
وانما هو فرد منه فلا مجال لتوهم الحقيقة الشرعية او النقل في المقام والمراد بالامساك
في المعنى اللغوي والشرعي الذي هو فرد منه هو التوطين وبعث النفس على ترك المفطرات
من الماكول والمشروب وهو فعل نفسي وليس من افعال الجوارح وليس حقيقة الصوم

هو الترك اى ترك الأكل والشرب والجماع مع الفعل كما قال اهل من الصوم
والناسى والقاطع بحلول الليل لأجل السحاب الأسود فانه لو كان تركا لا مناص من
ذو الدرايات الفقه على الحل وتقبيله بالعكس كما صنعه الفاضل المقداد فى كنز العرفان فى
التعريف بالكف عن المفطرات فاسد لا معنى له اصلا فان القصد لا يكون شيئا ولا جزء
حقيقة كيف لا مع انه لا ريب فى بقاء الصوم وصحته فى الأمثلة وليس ذلك الا لكونه فعلا
نفسيا وحالة نفسانية لا تزول الا مع العزم على انشائها بالأفطار او الأبطال على انه لو كان
تركا لم يبق فرق بين الواجب والمحرم وكان الأكل والشرب داخلا فى المحرمات فان المطلوب فيه
فى ايضا هو الترك وغاية ما فرقوا بين الواجب والمحرم ان المطلوب فى الواجب هو الفعل و
فى المحرم هو الترك فالفعل المطلوب فى الصوم انما هو توطين النفس على الترك وهو
المقصود بالأصالة والمحرم ايضا وان كان توطينا على الترك فان حرمة الزنا مثلا عبارة
عن التوطين على الترك لا غير لان التوطين هنا ماخوذ على وجه المقدمية والمقصود
بالذات هو الترك بعكس الصوم ولذا لا ينافى وقوع الفعل مع حفظ اصل الواجب
فقد تبين بحول الله انه لا معنى للأختلاف فى ان المطلوب فى النهى هو نفس
ان لا تفعل او الكف فان الترك غير مقدور لأنه لو اعتبر فى النهى بالكف فالمطلوب
هو الترك لكون الكف مقدمة الترك لا هو حقيقة الصوم بلا اكل ولا شرب فى نهار شهر
رمضان فان مرجعه الى التوطين بالترك وافضل من ذلك كله عدم تعقل ومرتبة الترك
مع ان القدرة على طرفى الوجود والعدم على السواء بالضرورة وفى المقام اشكال عظيم
وهو ان الصائم اذا قصد ان الصوم بتناول المفطر ولم يتناول لا ريب فى صحة
صومه فان مجرد القصد ليس بمفطر قطعا والا لانحصر المفطر فيه ولا يكون مفطر
مفطرا اصلا لسبقه دائما على الأفطار بالمفطر مع انه لا معنى لمفطرية القصد فنقول
اذا قصد المفطر يزول حقيقة الصوم فان معناه الا الأكل او الشرب والصوم
كان عبارة عن الأدبار عنهما وبيان اوضح حقيقة الصوم هو التوطين على الترك
والعزم عليه وصرف العنان عنه وقاصد المفطر انما وطن على الفعل وعزم عليه

نفس البقاء

نفس البقاء فالحالة متصفة بعقد الصوم ويستحيل بقائه مع وجود الضد الآخر لامتناع
اجتماع الضدين وان تفارقهما فكيف يحكم جزما بالقصد للصوم لا ريب فى بقائه وصحته وهل
هذا الا اجتماع الضدين والتحقيق فى الجواب انه فرق بين الأعراض عن الصوم الذى
كان متصفا به فى اثناء النهار المعتبر عنده فى صناعة الفقه بقصد الأفطار وبين القصد
على افساده بتناول المفطر فانه لا اشكال فى فساد الصوم فى الأول وان لم يتناول
الى الليل بل امسك عن الطعام بالكلية لأجل رفع الضرر او طلب المنفعة لان المفروض انه
اذا زال التوطين المتصف به عن نفسه وان كان موطنا مع الترك لجهة اخرى فقد خرج فى زمرة
المفطرين بخلاف من قصد المفطر فانه متصف بالصوم فعلا وان كان قاصدا الأكل فيه
بالفعل وبيانه ان الصوم اى توطين النفس على ترك الأكل والشرب يقتضى البقاء
لو خلى ونفسه اى لو لم يمنع عنه مانع مثل الأكل والشرب فان نسبتهما الى الصوم نسبة المنع
الى الاقتضاء فاذا تحقق المقتضى كما هو الفرض للذوات وموجود اقتضائه ما لم يتحقق المانع
بالفعل والقاصد للمفطر انما قصد احداث المانع للمقتضى الموجود المتصف به فعلا ولو لم يكن
وجود الوصف فعليا بل موجودا بالاقتضاء ومن هنا يعلم ان انه متصف بالصوم فعلا فانه
وان لم يكن هنا توطين فعلى مع ترك الأكل والشرب بل التوطين بالفعل مع الأكل و
الشرب لان التوطين السابق باق اقتضاء والصائم متصف به فعلا فالفعل انما هو
الاتصاف لا الوصف ولذا لا ينافى بقاء الصوم مع التوطين بالفعل مع احداث المانع فان
مجرد قصد المانع لا اثر له وانما الهادم لأساس المقتضى انما هو نفس وجود المانع وبما
ذكرنا ندفع الحجات انه مع الأشكال هذا انجمن يقصد المفطر اختيارا وامام يعلم انه
يفطر بالأكراه وبسافر قبل الزوال فى شهر رمضان او انه يمرض فلا يقدر مع الصوم
او المرأة تعلم انها تحيض فى غد وليس مثل من قصد المفطر اختيارا فان التوطين الفعلى
مع الترك باق فى هذه بخلاف القاصد له اختيارا كما عرفت والأشكال فى الا مثله من جهة انه
التوطين مع الترك فى تمام النهار كيف يوافق مع العلم بالزوال فى الأثناء وقد اتضح جوابه

فاحرفان ايجاد المقتضى والأتصاف به فعلا لا ينافى فى العلم بحدوث المانع وهذا واضح
للمتامل فتامل والحاصل انه قد تبين مما قرعنا سمعك حقيقة الصوم وماهيته وانه
من افعال القلب اى بعث النفس وتوطينه على ترك الطعام وبذلك يظهر ان التعاريف
الواقعة للصوم فى الكتب الفقهية ليست تعاريف مختلفة بل تعريف واحد بعبارات
متعددة مرجعها الى امر واحد ولذا ترى الشهيد قد عرف فى بعض كتبه بالكف
وفى آخر بالتوطين فان الكف عن المفطر عبارة عن البناء على تركه وصرف نفسه
عن الأكل والشرب اى جعل الشخص نفسه بحيث لا ياكل ولا يشرب عالما عامدا اذا
اشتهى الى الطعام وهذا اعنى التوطين مع الترك وليس امرا وراءه فلا حاجة الى
اضمار القول فى تعريف المحقق بالكف عن المفطرات مع النية لعدم انعكاسه لخروج
سهوا لعدم كفه لوضوح ان الصوم هو الكف لا الانفعالى للذوات ولو اكل وشرب ساهيا
يقال من ان الكف هو زجر النفس عن الفعل فقد اخذ فيه الأختيار فلا يشمل ما لو ترك
لعدم الميل والأشتهاء الى الطعام او لعدم القدرة عليه لكونه ممنوعا عنه او ذاهلا
او نائما فاسد لا معنى له فان معنى الكف كون الشخص بحيث لا ياكل متى اشتهى فيشمل
جميع هذه التروك وهكذا العزم على الترك بل نفس الترك ايضا فان مرجعها ايضا
الى التوطين مع الترك فتحصل مما ذكرنا ان الصوم هو العزم على الترك والعقد
النية وبما تلوناه عليك يظهر ما فى اللمعة وشرحها قال وهو الكف عن الأكل والشرب مطلقا
والجماع كذلك والأستمناء وايصال الغبار المتعدى والبقاء على الجنابة ومعاودة النوم
جنبا بعد انتباهتين فيكفر لو تعمد الأكل ويقضى الصوم لو تعمد الأخلال وزاد فى الشرح لفظة
نهارا فى قوله وهو الكف وقد لزم على بها ليلا فى قوله والبقاء على الجنابة وغرضه اصلاح
المتن حيث ان الكف مطلقا ولو فى الليل ليس صوما وغفل عن ان هذه الزيادة اظهر فساد
المتن واوضحها لكل احد فان الكف نهارا عن البقاء على الجنابة ليلا ومعاودة النوم جنبا
بعد انتباهتين ليلا ايضا فساده اظهر من ان يحتاج الى البيان مع ان المراد انه
انما هو الكف عن الأشياء المذكورة فى النهار ولم يرد الشهيد الثانى الا الاتفاق
وظهور الفساد وهذا احد وجوه الفساد فى المتن والوجه الآخر من الفساد جعل

الاستثناء

الاستثناء والجماع والبقاء مع الجنابة ومعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين عناوين
متعددة مع انها امر واحد والجامع الشامل على الجنابة قال الشهيد الثانى
فى الشرح واراد خلو من حيث جعله كفا وهو امر عدمى فقابله للتاويل بارادة العزم
على الضد او توطين النفس عليه وبه يتحقق معنى الأخلال به اذ لا يقع الأخلال
الا بفعل فلا بد من رده الى فعل القلب انتهى وفيه ان كون الكف عدميا واضح
الفساد ومقالته على مثل هذا المحقق من اعجب الأمور مع ان القوم يقولون متعلق
الطلب فى النهى بالكف لكونه وجوديا والترك عدميا لا يتعلق به الطلب لكونه غير مقدور
وليس الكف الا بعث النفس على الترك واعجب من ذلك جعل العزم على الترك
غير التوطين عليه وقد عرفت ان الجميع امر واحد ثم انه بقى فى المتن فساد آخر
وهو ان ظاهر العبارة ان حقيقة الصوم هو الكف عن الأشياء السبعة المذكورة
والقصد الى تركها فلا بد فى تحقق الصوم من القصد الى ترك كل من هذه الأمور
مع ان القصد الى الجماع الشامل على الجنابة احداثا او ابقاء ليس داخلا فى حقيقة
الصوم بالقطع واليقين وحدها الشامل على الجنابة مفسد للصوم ومناف لحقيقته و
المانع مؤثر عن المقتضى بمرتبتين فلا معنى لقصد عدم احداثه عند احداث المقتضى واما الأكل
والشرب فليس داخلا فى الماهية ايضا وانما الطعام ذو الكلام خصوصية احدث
فى متعلق الصوم اصلا فلا يتحقق الماهية الا بقصد احد هذين الأمرين لا
مطلقا بل فى الشرع هو الصوم عن الطعام وانه قد عرفت ذلك فنقول لو ان
احدا اعتقد ان الصوم فى الشرع هو الأمساك عن الكلام فحسب فوطن نفسه عليه او
اعتقد انه الأمساك عن طعام خاص فامسك عنه واتفق انه لم يتناول شيئا من
الطعام سواء كان فاصلا للأكل اولا اصلا فهو صائم فى الشرع لتحقق الماهية مع
خصوصية المتعلق وان لم يكن خصوصية الكلام مطلوبا فى الشرع لكن لما تحقق الماهية
وصادفت مع الخصوصية المطلوبة فقد تحقق ما هو المطلوب فى الشرع وفى الأمساك عن الطعام
الخاص قد قصد الأمساك عن الطعام الذى هو خصوصية مطلوبة فى الشرع فانه ذلك

ثم ان العبادة لا بد فيها من امور ثلاثة القربة و الخلوص و التعيين و المراد من
القربة هو قصد الخضوع بالعمل القصاد و منه من باب اطلاق الاثر و ارادة المؤثر
فان القربة الاثر هي للخضوع يستحيل انفكاكه عنه مع اجتماع الشرائط في الفاعل
و الوجه في ذلك ان الفعل الاختياري يمكن ان يقع على وجوه مختلفة لا يتخصص
من جهة معينة الا بتعيين الفاعل و انما يكون ذلك بقصده جهة واحدة و الا يكون
وعبثا فالقيام و الانحناء و وضع الجبهة على الصعيد افعال اختيارية تقبل ان تقع
على جهات شتى و تمحضها في الخضوع انما هو بالقصد لا محالة و قد ظهر ان المراد من
النية اللازمة في الصلوة و في كل عبادة و انت خبير بانه لا فرق في ذلك بين
العبادات و ساير الافعال الاختيارية فان الفعل لا بد و ان يكون و عبثا و قد تنبه
على ذلك المحقق الطوسي و الحكيم الفقيه و سمي نور الله مرقده فقال و الفعل منا يفتقر
الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات
ليقع منا الفعل انتهى و قد تبين لك بهذا البيان ان النية في العبادة و في كل فعل
اختياري بمنزلة الروح من الجسد في ذوات الانفس فان الفعل الصادر
من العناوين من الانسان و البهائم انما هو بلحاظ الروح كما ان الصادر
العقل كل انما هو بالقصد و النية و هل يبقى لاحد مجال النزاع في ان
النية في العبادة ركن او شرط و ليس ذلك الا كالنزاع في ان الروح بالنسبة
الى الجسد ركن او شرط و تبين ايضا ان الاختلاف في ان النية عبارة
عن الاخطار و الاخطار بالبال كما عليه اكثر المتقدمين مما لا وجه له اصلا
ان النية نفس العمل الواقع على وجه خاص فالمعنى الداعي او الاخطار بالبال و هل
اعتبار القربة في العبادة الا عقليا و العقل منزه من ان يحكم بوجوب
اخطار بسطور الكلام في الذهن و ذلك ان نعرض المعنى الذي ذكرنا
بالداعي ثم اعلم ان العبادية في العبادة قد تكون ذاتية كما في الصلوة
فان القيام و الركوع و السجود مما يتعبد به بالذات و قد تكون جعلية كما في

الوضوء

الوضوء و الغسل و غير ذلك فانها انما جعلت لان يتعبد بها و هذا هو العبادة
بالمعنى الاخص فان كلا من القسمين تعبد بما يتعبد به و لو بالجعل و قد يتعبد
بغير ما يتعبد به باحد الوجهين و هذا هو العبادة بالمعنى الاعم و هذا القسم لا
بد ان يكون مما هو محبوب بنفسه اما ذاتيا كالاحسان فانه محبوب لله تعالى بالذات
فيفعله لاجل كونه محبوبا لله ثم تقربا اليه و تعبدا بالبر يتعبد به و اذا فعله لا
لكونه محبوبا لله بل لمحبته له او لداع آخر لا يكون عبادة و ان كان محبوبا و فعلا
حسنا و اما عرضيا كما في التوصليات اذا لم يكن المتوصل اليه محبوبا بالذات
كما في دفن الميت و تشييع الجنازة فانها بالذات ليس الفعل حسن بل طرء عليه الحسن
لاجل ورود الامر به فيفعله لقصد الطاعة لما اوجبه الله عبادة بالمعنى الاعم
و ان كان محبوبا بالغير اذا لم يقع على هذا الوجه و كذا المباحات اذا جعلت مبادي
لطاعة الله و لذا كان الائمة سلام الله عليهم يتعبدون دائما بالمباحات و اذ قد عرفت
ذلك فنقول ان الصوم عبادة بالمعنى الاعم فانه ليس مما يتعبد به بالذات و لا بالجعل
و انما هو محبوب بالذات فان الامساك عن الطعام و الكلام حسن و حل نفسه
فاذا قصد كونه لله يكون تقربا بالله تعالى من الصبي و البالغ فالامر الوارد فيه يتعلق
بان المكلف لا بد ان يوقعه على وجه التقرب فالقربة في العبادة مطلقا قيد للطلب
فيها مضيق بان يقع الواجب على وجه القربة و لا يتحقق العبادة بدونها بخلاف التوصلي
فان دائرة الطلب فيه موسعة فيحصل الامتثال بمجرد حصول المطلوب و على هذا
ينظر ما في الشرايع في الصلوة و الصوم من التردد في ان النية هل ركن او شرط
انها بالشرط اشبه يعني ان العبادة لا تتحقق بدون القربة لا انها امر خارج عن
العبادة معتبر في صحتها كما هو الظاهر من لفظ الشرط لكنه يشكل انه لا معنى للتردد
في انها جزء او شرط كما عرفت و مقتضى التردد ان النية عنده عبارة عن الاخطار
فانه بناء على كونها هي الداعي لا معنى للتردد ايضا فانه ليس مما يصلح للجزئية و يزداد
~~الاشكال في الصوم حيث انهم عرفوه بانه في الشرع عبارة عن الكف عن المفطرات~~

مع النية و قد عرفت ان مرادهم من الكف و نظائره من التوطين و البعث و الامساك
ليس حالة وراء العزم على الترك فانه و ان كان لا بد ان يكون مقارنا للفعل او الا
الترك بحيث لو لا المانع يترتب عليه سيطقه لا محالة الا ان التوطين المتقدم على
وقت الترك هو كون الشخص بحيث يعزم على الترك في وقته عند الميل الى
المفطر فالصوم ليس حقيقته الا العزم و القصد على ترك المفطر فلا معنى لاشتراط
النية فيه لعدم كونه امرا سوى النية و هذا واضح و قد عرفت ايضا ان المفطر
منحصر في الماكول و المشروب و ان النوم على الجنابة مبطل للصوم و مناف لحقيقته
و سينقح انه لا وجه لجمع المفطر و اما الخلوص فلا ريب في اعتباره في العبادة
و المخالف فيه من الاساطين علم الهدى ره فانه قال ان الرياء لا يبطل العبادة
فان المقصود حصول القربة و المفروض انه قد قصد القربة في عمله و ادى لله فلا
وجه للبطلان و هذا اظهر فسادا بيان ذلك ان الرياء في العمل يتصور على وجهين
فان المرائي قد يشارك الغير معه سبحانه في العبادة بان يكون باعثه على العبادة
طمع الجنة او خوف النار او كونه تعالى اهلا للعبادة و كونه مرضيا عنه و احد من العباد
و تارة يكون الباعث هو كونه مرضيا عنه و احد و انه من الاتقياء و الابرار الذين من
اهل الورع و الزهد او حب و احد تعبده لله تعالى من غير ان يكون نظره الى طمع
الجنة او خوف النار يعني لا يكون له داع من قبل الله تعالى بل المحرك داعيه
و كل من هذين القسمين باطل اما القسم الثاني فواضح فان المرائي و ان كان
يتعبد لله و يتقرب بعمله اليه لكنه لما كان الداعي على ذلك هو الغير كان هو
طرفا للعبادة و يختص العبادة به بحيث لا يكون الله سبحانه منظورا بوجه
من الوجوه فان تمام المقصود فعل ما يحبه ذلك الغير المرائي له و يرتضيه
من جملة ما يحبه التعبد لله فالعبادة في الحقيقة انما تقع لمن يرائي له فانه
الذي لا يفعله الا لكونه فعلا محبوبا عنده لا لله و العبادة في نفسه
و الرقص له و هكذا و اما القسم الاول الذي يشارك الغير معه تعالى فاوضح بطلانا

لان العبادة يكون لها طرفان الله سبحانه و هيكل من عباده و يقع العبادة الواحدة
لكل من الطرفين فيكون العبد معبودا و الا معبود سواه و هذا هو الشرك في
العبادة المنهي عنه في محكم الكتاب و السنة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ الاخبار في هذا الباب في حد التواتر بل
متجاوزة فالخلوص المطلق لا يتحقق في تلك الصورة و لا معنى للشرك في العبادة سوى
ذلك فان معناه عدم اخلاصها له كما في هذا القسم فانكار اعتبار الخلوص مخالفة
للضرورة هذا اذا كان الداعي صالحا للطرفية و الا فلا ريب في صحة العمل كما اذا
للتبريد او صام و صلى لتحليل الغذاء او للبرء من المرض و غير ذلك من الدواعي فان العبادة
تقع لله خالصا و انما الداعي امر ليس من جانب الله و لا باس به و قد فصلنا الكلام
في كتاب الصلوة و اما التعيين فلا بد منه في العمل ليخرج عن الابهام فان الشيء
ما لم يتشخص لم يوجد و المبهم الواقعي يستحيل ايجاده فلا معنى لبيع احد العبدين
او منفعة و كذا النكاح احدى البنتين او طلاق احداهما و كذا لك ~~[illegible]~~ المعاملة على
جنس الطعام لابهام الجنس ما لم ينضم اليه احد الفصول و لذا لو وقعت المعاملة
على نوع و اعطى البائع نوعا آخر كما اذا اشترى حنطة و اعطى شعيرا بناء على كونهما نوعين
مختلفين بطلت المعاملة و صار الثمن سحتا نعم اذا كان الابهام في الوصف فقط كما
اذا عقد بنتا معينة و لم يتعين كونها بنت مهيرة او بنت امة او وقعت المعاملة على
و لم يتعين كونها جيدة او رديئة فانما يوجب ذلك الخيار و لا يبطل المعاملة اساسا هذا
بخلاف العبادة فانه لعدم تمشي ذلك فيها لا بد ان يتعين فيها كل ما يوجب ابهامها
و لذا يجب في الصلوة تعيين الظهر و العصر و في الصوم كونه قضاء شهر رمضان او
نذرا او كفارة اذا كان عليه ذلك كله فاذا صام و لم يعين احد هذه الامور لا يقع
عن واحد منها و يشكل ذلك في مثل الظهر و العصر و كون الصوم قضاء او وظيفة
اليوم حيث ان الزمان كالمكان ليس من المشخصات فلا حاجة الى تعيينه و يندفع
بان الزمان ليس ظرفا فقط بل له علية بالنسبة الى العمل فيجب تعيين المعلول

وقت صلوة الظهر وسبب لها و ~~الفجر~~ الزوال ووقت العصر لما كان وقت الظهر بعد م
يجز التحقق فالظهر انما يقع في وقت العصر بعد م صلوحية زمانه للظرفية ويشهد عليه صحة
صلوة العصر اذا وقعت في اول الزوال قبل الظهر نسيانا فلو وقعه في وقته والترتيب
شرط اعتبر فيهما فلا يضر فواته نسيانا لو قوع العمل صحيحا وقد ورد في الرواية انه
اذا زالت الشمس دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه وبالجملة فالمبهم مستحيل الوقوع
ولا مناص من تعيينه نعم قد يكون العمل في نفسه متعين اقتضائي كما في ايام السنة
على العبد بالنسبة الى الصوم لاستحبابه في جميعها على ما هو متعين حتى كما في النذر و
المعين وشهر رمضان فان الزمان فيهما تعين لصوم نفسه فلو قصد فيهما غيرها
كان واقعا عنهما لا محالة وكذا سائر ايام السنة فاذا لم يعين القضاء او الكفارة
او النذر المطلق وقع عن نفسه لذلك اليوم فان لكل يوم صوما والفراغ عنه
يحتاج الى الصارف كما لو كان عليه على استيجار ولم يعينه وقع عن نفسه لا محالة
والوجه في ذلك هو كون الشيء نفسه فالعمل الواقع فيه او عنه يقع لنفسه الا ان
يصرفه والا لزم تخلف الشيء عن نفسه وكذلك الصلوة فاذا كان عليه ركعتا الصبح
لنفسه الفجر ولم ينوه كان نافلة الوقت لشرعيتها في كل وقت قال في الشرائع ويكفي
في رمضان ان ينوي انه يصوم متقربا الى الله تعالى وهل يكفي ذلك في النذر
المعين قيل نعم وقيل لا وهو الاشبه ولا يتبعها على هما من نية التعيين وهو القصد
الى الصوم المخصوص فلو اقتصر على نية القربة وذهل عن تعيينه لم يصح ولا بد
من حضورها عند اول جزء من الصوم او تبيتها مستمرا على حكمها ولو نسيها ليلا
جددها نهارا ما بينه وبين الزوال فلو زالت الشمس فات محلها واجبا كان
الصوم او ندبا او قيل يمتد وقتها الى الغروب لصوم النافلة والاول اشهر
~~فوله ويكفي ... ان يقول ويكفي فيه ان يصوم~~
~~الى~~ قوله وهل يكفي الخ وقد علمت بانه لا فرق بين النذر المعين وشهر رمضان
فان الزمان في كل منها مضروب لعمل معين لنفسه والفرق انما هو في الاصلية
والعرضية قوله فلو اقتصر الخ وقد سمعت ان صوم كل يوم معين اقتضاء لذلك

اليوم فاذا نوى القربة صح الصوم ووقع نافلة فلا وجه للحكم بعدم الصحة كما نقل
عن الشهيد ره في بعض تحقيقاته انه الحق الحق النذر وربطه بالمتعين لتعينه
شرعا في جميع الايام الا ما استثنى واستحسنه في الروضة ونفى الباس عنه في
المدارك قوله ولا بد من حضورها الخ اقول هذا الحكم مبني على ان الصوم
امر واحد مركب وله اجزاء بالكثرة باعتبار كثرة اجزاء الزمان فالمطلوب هو
امساك كل جزء جزء منه بحيث جزء من الزمان منه الى الصوم لعدم الصوم رأسا
لعدم تبعضه ولذا يجب قبل طلوع الفجر الثاني قصد ترك الاكل والشرب في جميع
النهار لتعلق الصوم بكل من الاجزاء وفيه انه لا فرق بين الصوم المتعين
وغيره كالنافلة والقضاء والنذر المطلق حيث انهم قطعوا بان وقت الصوم فيها
من الليل الى الزوال وقال جماعة منهم السيد في المبسوط والشيخ في ط في النافلة
انها يمتد الى الغروب مع ان الصوم حقيقة واحدة لا يختلف بالوجوب والندب
وبالتعين في نفسه او بتعيين الفاعل فلو وجب تعلق الصوم بكل جزء وجب
في الكل فلا معنى للتفصيل واجزاء ما ليس بصوم عن الصوم بديهي الاستحالة
للشارع ان يجزي عن العبادة بما ليس بعبادة وثانيا انه لو كان كذلك لا يكون فرق بين
العمد والنسيان لخلو اجزاء كثيرة عن الصوم ولو نسيانا فيبطل لا محالة كما في الصلوة
وبالجملة ان هذه الفروع المسلمة اقوى برهان على ان الصوم امر وحداني بسيط للقربة
القربة في اخر النهار في الواجب المتعين وغيره صح صومه ولا قضاء عليه وان كان
الافطار الحال ان يصوم بغاية الامر انه تجري في المعين بهذا القصد فانه قصد
الواجب المعين وان لم يترك بيان ذلك ان الصوم في نفسه بسيط فانه من افعال
القلب ولا معنى لتركيبه في نفسه والنهار الذي هو ظرف لهذا الفعل النفسي لرجحانه
تركب باعتبار الاجزاء الواقعة فيما بين طلوع الفجر والغروب وجهة بساطته هو عنوان
النهار المنتزع من مجموع تلك الاجزاء اعني كون الشمس فوق الافق ولا معنى لتجزيته
نظرا لكون فاق الاناء البالغ بلا انفصال منه مركب باعتبار الاجزاء بسيط باعتبار الكرية

ولا نظر في الصوم الى اجزاء النهار والا لبطل الفروع القطعية التي طفحت بها كلمات
الائمة وانما الملاحظ فيه هو العنوان المنتزع من كون الشمس فوق الافق فالذي
للقربة عند بقاء بعض النهار انه لم يكن الى بما نيا في الصوم وان كان ناويا للافطار
قد صام في النهار فان له ان يبيت مع نية الافطار ولكن مفطرا في النهار وباستيناف
قد نوى القربة وكان صائما في عنوان النهار وان كان ناويا للافطار في جميع اجزائه
هذا الشخص صائم النهار وليس مفطرا فيه بالضرورة وبالجملة فالمطلوب في الشرع
امساك هذا العنوان وهذا يتحقق بهذا بقاء قليل من اجزائه فيصدق ح
صوم النهار وعدم الافطار فيه فتفطن فانه دقيق ومن هنا ظهر الوجه في الفروع
المسلمة وان حقيقة الصوم فيما تحققه للاستيناف يحتسب ما ليس بعبادة عبادة
او يعفو في الواجب المعين عن القضاء فانه اجزى في هذا القضاء بالصوم
الواقع في بعض النهار كما في رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في
الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر
رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن
احدث شيئا وهذا كما ترى صريحة في صحة الصوم الواقع بعد ارتفاع النهار والقضاء
قضاء شهر رمضان وعنه ايضا قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن الرجل
يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه صوم يوم من شهر رمضان اله
ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر
رمضان ومثل هذه الرواية مسئلة احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي عبد الله ع قال
قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز
له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم فانها صريحة في جواز النية بعد الزوال
واجاب في المختلف عن الرواية الاولى باحتمال ان يكون قد نوى قبل الزوال
ويصدق عليه انه ذهب عامة النهار على سبيل المجاز وهذا عجيب من ساحته قدس ره
فان النهار هو ما بين طلوع الفجر والغروب وذهاب الكثير منه لا يتحقق الا بعد

الزوال

الزوال واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء اعني ما بين طلوع الفجر الى الزوال
من الاغلاط المضحكة كما قرر في محله وعن الرواية الثانية باحتمال ان يكون قد نوى
صوما مطلقا مع تسليمه القضاء الى آخر فيه اليد والانشجر بانه كيف يحتمل ان يراد
الصوم من قول السائل فلا يأكل الى العصر ولا يحتمل الاخير مثله وبمضمون هذه
الروايات افتى الشيخ الجليل ابن الجنيد قده قال ويستحب للصائم فرضا وغير فرض
ان يبيت الصيام من الليل لما يريده به وجائز ان يبتدئ بالنية وقد بقي بعض
النهار ويحتسب به من واجب اذا لم يكن احدث ما ينقض الصيام وقد عرفت انه
يجب النية في المعين لاجل الاحتراز عن التجري قال في المعتبر وانما قدرناه بنصف
النهار لان الصوم الواجب يجب ان يأتي به من اول النهار او بصيرورته مقام
الاتيان به من اوله وقد روي ان من صام قبل الزوال حسب له يومه وروى ذلك
هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يصبح لا ينوي الصوم فاذا
تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس
حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه ثم ايد ذلك برواية
عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها
متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت فان كان قد نوى الصوم
فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم
بعد ما زالت الشمس قال لا اقول المراد من احتساب اليوم في الصوم قبل الزوال
الاحتساب من وقت الصوم بعد الزوال هو الاحتساب من حيث الثواب فيعطي
ثواب تمام اليوم في الاول وبعضه في الثاني لا ان الشارع يحتسب العبادة
وان وقعت بدون النية لما عرفت ان اعتبارها في العبادة ليس شرعيا كي
يكتفي بالمشروط مع عدم الشرط ايضا وانما اعتبارها عقلي بلا
يتحقق بدونها العبادة فلا تنهض الرواية دليلا على ما قدره واما حكمه بالافطار

اذا لم ينو الى الزوال فانما هو لاجل تبييت النية في الصوم مطلقا سيما في قضاء شهر
رمضان والمراد من الاستقامة تمام بحدية الصوم من جميع الجهات كما لا يخفى لانه
اجاب بانه ليس بكامل مثل التبييت من الليل ثم ان الشيخ قدس سره قال يتحقق رمضان
بجواز تقديم نيته عليه ولو سهى عنه عند دخوله فصام كانت الاولى كافية ونقل في الخلاف
عن الاصحاب وعليه فتوى العلامة في التبصرة اقول قد عرفت ان الصوم عين النية
حقيقة العزم على ترك المفطر في النهار فامضى تقديمه بيوم او يومين او اكثر مع انه
الحاصل العقل ان الترك لا بد ان يقارن بها وما كان اللازم في الواجب المعين مقارنا له
ان يصبح وهو صائم وجب من الليل تبييته او مقارنته مع الطلوع ان امكن فيوطن قبل
الفجر ويهيأ نفسه على الترك فيصبح صائما واما غيره فقد عرفت ان له ان يصوم الى ان
يبقى جزء من النهار مع ان اختصاص شهر رمضان بذلك فلا وجه له ولو جاز لجاز
في الجميع والفرض اذا جاز التقديم بثلاثة ايام مثلا جاز تقديمه بثلاثة اشهر ايضا لعلم
ولم يقل به احد ولعل المراد تقديم النية من اول ليلة الصوم ليس تقديم النية بل انما يحصل
تعيين من الليل في صوم النهار فالنية مقارنة للصوم لا محالة والاكتفاء بالنية الاولى
اذا سهى عنها عند دخول شهر رمضان وصام فلا يرجع الى محصل فان المطلوب
امتثال الصوم لله قد حصل وما الذي سهى عنه مع العلم بدخول الشهر وانه صام ووجوب
ما كان يفعله قد عرفت حاله ولا دليل عليه وهذه الفروع مبنية على ذلك التقييد اعلم
ان صوم كل يوم من شهر رمضان عبادة مستقلة لا بد فيه من نية القربة
وليس الشهر كله عبادة واحدة فلا تجزي فيه نية واحدة للشهر كله ولا تلزم فساد
الجميع بفساد صوم يوم واحد والفروع حاكمة بخلافه وقد ادعى الشهيد في الدروس
الاجماع على عدم الاكتفاء بالنية الواحدة فيما لو نذر شهرا معينا متتابعا ولا فرق
بينهما بوجه وقال علم الهدى في المسائل الرسية تغني النية الواحدة في ابتداء شهر
رمضان عن تجديدها في كل ليلة وهو المذهب الصحيح الذي عليه اجماع الامامية

ولا

ولا خلاف بينهم فيه ولا رووا خلافه ثم اورد على نفسه بانه كيف تجري النية في جميع الشهر
وهو متقدمة في اول ليلة منه واجاب بانها تؤثر في الشهر كله كما تؤثر في اليوم كله وان
وقعت في ابتدائه ولو اشترط في تروك الافعال في زمان الصوم مقارنة
لما وجب تجديد النية في كل حال من زمان كل يوم من شهر رمضان لانه في هذا الحال
كالها تارك لما يوجب كونه مفطرا وقد علمنا ان استمرار النية طول النهار غير واجب
وان النية قبل طلوع الفجر كافية مؤثرة في كون تروكه المستمرة طول النهار صوما
لكن القول به في النية الواحدة اذا فرضنا ان الجميع شهر رمضان انما هو فرضنا شرعا
في صيام جميع ايامه وان تفصيت انتهى اقول الظاهر من تنظيره باليوم ان صيام
الشهر كله عبادة واحدة ذات اجزاء كما ان كلا من اجزائه ايضا ذو الاجزاء الكثيرة
فكما يكفي النية الواحدة في اجزاء الجزء يكفي في الكل ايضا لعدم الفرق بينهما فلو لم يجز في
الكل لما اجزى في الجزء ايضا وهو في الجزء قطعي وقد عرفت استحالة كون الشهر كله
عبادة واحدة والا لفسد الكل بفساد الجزء وليس هنا محل التفصيل لعدم تحقق
العبادة الواحدة من حيث الصحة والبطلان فليس للشارع الاجزاء بذلك والفساد
ان الاجزاء في النهار ليست ملحوظة وانما النظر الى العنوان البسيط فما اجاب له
جوابا عما اعترض عليه ورد في المعتبر بانه فيما لم يخفى لا يتمشى على اصولنا اذ قد
ما اسلفناه من ان لكل يوم تعيينا اقتضاء او حتما تظهر تلك الحال في يوم الشك
فانه اذا نوى القربة فيه يصح الصوم ويتبع الواقع فان كان من شعبان فقد وقع
فيه وان كان من رمضان كان منه فانه صام في ذلك اليوم الشخصي في الواقع
اي يوم كان وقع منه لا محالة فلو صام فيه من رمضان وكان من شعبان وقع
منه وكان اضافة رمضان على نيته القربة لغوا فان اليوم لا ينقلب عما هو عليه
وهذا كما لو صام بنية الخميس يوم الجمعة فلا ريب في وقوع الصوم من الجمعة وكون
قصد الخميس لغوا وليس نية رمضان في يوم الشك الا كنية الخميس في يوم
الجمعة ما الشك في كونه من الجمعة فقول جماعة منهم بانه لا يجزي عن احدهما

بل يبقى لفساد فانه لا وجه لعدم الاجزاء كما قال ابن ابي عقيل وابن الجنيد
بالاجزاء ايضا ثم يستحب ان يصوم يوم الشك من شعبان ويكره ان يصوم
من رمضان كما في رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال انما يصام يوم الشك
من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان وفي رواية محمد بن شهاب الزهري قال
سمعت علي بن الحسين عليهما السلام يقول يوم الشك امرنا به ونهينا عنه امرنا
ان نصومه مع انه من شعبان ونهينا ان نصومه على انه من شهر رمضان وغير ذلك
من الروايات وقد ظهر فيما ذكرنا ان مرجع الصوم في يوم الشك الى انه
ان كان هذا اليوم من شهر رمضان حسب منه وان كان شعبان كان منه
وما عليه بعض اواخر المتقدمين واكثر المتاخرين من انه لو صام مع انه ان كان
من شهر رمضان كان واجبا والا كان مندوبا لا يجزي من رمضان وعليه القضاء
واضح البطلان فانه لا معنى له وراء ذلك وان صام على انه من شعبان لاحتمال
كونه من رمضان قال في الشرائع فروع ثلاثة الاول لو نوى الافطار في يوم من رمضان
ثم جدد قبل الزوال قيل لا ينعقد وعليه القضاء ولو قيل بانعقاده كان اشبه الثاني
لو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد النية كان صحيحا الثالث نية
الصبي المميز صحيحة وصومه شرعي انتهى اقول ان الاوليين من هذه الفروع مما
لا ذكره قبل ذلك فانه قال انه يجب مع العلم احضار النية عند اول جزء
من الصوم او تبييتها من الليل لئلا يخلى جزء من الصوم بدون النية وعلى هذا
لا وجه للحكم بالانعقاد في الاول وبالصحة في الثاني وهذا مع البقاء على الحكم الاول
تناقض صريح مسائل الاولى فيما يفطر الصيام وهو امران الاكل والشرب مطلقا سواء
كانا معتادين اي متعارفين او غير معتادين وقد ذكر ان حقيقة الصوم هو الامساك
عن الطعام والشراب يتحقق بهذين الامرين ينقلب تلك الحقيقة على صدها و
ينزل الصيام وانما يتصف الشخص بالافطار ولا مفطر سواهما بهذا المعنى وان كان
مبطلا للصوم كالتعمد على الجنابة فانها لا تزيل الصوم وانما يبطله فلذا لا يجزي ويجب

قضائه

قضائه واما الحيض والنفاس لكونهما اعظم في الحدثية وصفة خبيثة بالذات وحالة
اذى للرئة لا يجتمعان مع العبادة المحتاج اشد الاحتياج ولذا التحق العبادة فهو يجري
صدورها فما اثرهما في العبادة فوق الافساد ثم انه يعتبر في تحقق الاكل امران
احدهما انه لا بد ان يدخل الماكول والمشروب في المعدة من الاكل والشرب
الطبيعيين يعني طريق الفم وادخال شيء في جوف الصائم من غير ذلك الطريق
اي محل كان مثل الغائط وغيره باي نحو كان بالاحتقان وغيره ليس اكلا والحاكم بذلك
ضرورة العرف والكلام مصادم للضرورة فلو شرب الصائم الماء من انفه او اكل منه
من الطعام فقد افطر فان الداخل في الانف في الفم احد وكذا لو كان موضع تحت
حنكه يمكن ان يدخل منه طعام او شراب فلا بد ان يكون الداخل في الجوف مما يمكن
ان يتصرف فيه المعدة فان مجرد دخول شيء في البطن وخروجه منه ولو بعد زمان ليس
بالاكل قطعا كما نرى ذلك فيما لو ادخل قطعة من الحديد في بطنه بحيث يتمكن من اخراجه
من فيه او من محل اخر بعد ساعة فانك هل تتوهم ان ذلك اكل شيئا لا الاثم كلا ومن
ذلك حكم شيخ الاساطين الشيخ الجليل ابن الجنيد وعلم الهدى قدس سرهما في بعض
كتبه بان ابتلاع الحصاة ونحوها من الاجزاء الصغار للعادة مثلا لا يفسد الصوم
وليس ذلك الا لان الحصاة وما ينزل منزلتها من اجزاء الحديد وغيره مما لا تصلح لان يتصرف
فيه الطبيع فلا يتحقق الاكل بابتلاعها لا لما استدل لها العلامة في المختلف من ان الاكل
والشرب انما ينصرف الى المعتاد لان المتعارف فيبقى الباقي على اصل الاباحة فان الفرق
واضحة لفساد ارادة المتعارف من الاكل ولو كان هو المنصرف فانه ربما كول لم يتعارف
اكله قط كبعض النباتات في الجزائر وهو مفطر لا محالة وايضا قد يتعارف طعام في بلد
لا يتعارف في البلاد الاخر وارادة المتعارف في الحكم بعدم فساد الصوم بغيره مما لا
يتفوه به من انتحل الى الاسلام فضلا عن اساطين الفن وهذا الاستدلال من
العلامة من الذي العالمين الجليلين في غاية الغرابة ولو وقع لفظ المعتادة عبارتهما
فانما المراد هو ما يتصرف فيه الطبيع فانه الاكل المعتاد وغيره ليس بالاكل والحاصل لان

الصائم حجرا او ذهبا او فضة مسكوكة او غيرها لا يفطر نعم التراب المحلول من
هذه مفطر لا محالة فانه يصرف الطبع فيها و ما نسب الى علم الهدى رحمه من ان التراب
غير مفطر فلا وجه له اصلا فان النسبة غير ثابتة اليه و انما منشاها ما توهم
من ان مراده من الاكل هو المعتاد فيخرج مثل التراب و قد عرفت فساده و اما
الغبار فلا ريب في افطار الغليظ منه سواء كان غبار الحلال كالدقيق او الحرام
كالتراب فان الغبار الغليظ هو الاجزاء الترابية المنتشرة في الهواء المخلوط به
فايصال الهواء المخلوط بالغبار الغليظ اي الاجزاء الترابية الكثيرة المحسوسة الى
الحلق اختيارا اكل للتراب في الحقيقة و لو لم ينصرف اليه الاكل و لا اقل من الابتلاع
الذي يتحقق به حقيقة الاكل و لا وجه للاجتناب عن ايصال الغبار الغليظ
الا كونه اكل التراب و ما قاله في جمع من انه على قول السيد المرتضى رحمه ينبغي عدم
الفساد بذلك فلا وجه له كما عرفت و اما الغبار الرقيق فلا اثر له و ان كان
هواء المخلوط بالاجزاء الارضية الا ان تلك الاجزاء مستهلكة في الهواء مضمحلة
فيه فهي في منزلة العدم فلا يتحقق بها الاكل لاضمحلالها و استنشاق نفس
الهواء لا اكل و لا شرب و لذا اهمل معظم الاصحاب قيد الغليظ و العجب من الشهيد
الثاني حيث افرط و قال انه لا وجه للتقييد و قال صاحب المدارك ان الغبار ان كان
مفسدا للصوم افسد قليله و كثيره و الا لم يفسد كله و اما الدخان فحكمه حكم الغبار
فان رقيقه ليس الا الهواء الذي اضمحل فيه الاجزاء الرمادية فادخال ذلك الهواء
المخلوط الى الحلق لا يحقق اكل الرماد لاجل انه مستهلك و غليظه الذي
يحصل منه مقدار من الرماد معتد به يحقق حقيقة الاكل و ان لم ينصرف الاكل
اليه فقد تبين ان مرجع افطار الدخان الغليظ الى تحقق الاكل به لا كونه
مشروبا كما تداول بين الاواخر و اما الدخان الحاصل من التتن فقد كان
سيرة المسلمين مع تركه في ايام رمضان لا انه بحيث يفطر الصوم قليلا
ما يتحقق الدخان الذي يفطر الصوم لغلظته و لحصول اجزاء رماد محسوسة

منه

منه و مثل الغبار و الدخان الغليظين البخار الغليظ الذي يحصل منه الماء و لو
قليلا فان ادخل مثل هذا البخار في الفم الحلق و نحوه يفطر لا محالة لتحقق حقيقة
الشرب ح و غير الغليظ منه لا باس به فانه مثل تنفس الهواء و استنشاق الهواء
الذي اختلط فيه الاجزاء المائية فرع الاول لو اكل الغذاء الباقي بين اسنانه
افطر اذا تميز من ريق الفم و لو كان يسيرا اذا تمكن من اخراجه من فمه و اذا كان اجزاء
صغارا بحيث لم يتميز من الريق حتى يخرجه فلا يفطر الثاني ان ريقه لا يفطر و لو جمع
في لسانه ثم ابتلع نعم لو اخرج من فمه ثم ابتلع يفطر لا محالة مثل الحصاة المبلولة
في فيه اذا اخرجها ثم ادخلها في فيه و عليها بلة و ابتلع البلة و كذا لو ابتلع ريق
غيره الثالث النخامة المجتلبة من الصدر او الراس على الفم هل يفطر او لا اشكال
من حيث انه امر معتاد في الفم غير داخل من خارج فيشبه الريق فكانه مقتضى الطبع كل
النخامة فلا يفطر و من حيث انه شيء يدخل في الحلق حقه من طريق الفم و يصرف
فيه فيحقق الاكل و ينقض ذلك بالريق لوجود تلك الجهة فيه ايضا و الاظهر الاقوى
عدم الافطار لكونه مثل الريق بعينه و في رواية عن الصادق عم لا باس ان
يزدرد الصائم نخامته المسئلة الثانية فيما يبطل الصيام و هو على قسمين احدهما
ما يبطله اختيارا او اضطرارا مثل الحيض و النفاس فانهما يوجبان بطلان الصوم على
المرئة و الاخر ما يبطله اختيارا فقط و هو الجنابة فان المفسد للصوم انما هو التعمد
على الجنابة بقاء و حدوثا و اما الاضطراري منها كالاحتلام في اثناء النهار فلا يفسد
مع عدم التعمد على الابقاء و المبادرة الى الغسل فورا و كذا لو اجنب بالليل
و لم يتمكن من الغسل قبل الفجر بل في تمام النهار و يدل على فساد الصوم بالتعمد
على الجنابة اخبار كثيرة متواترة منها ما عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم قال في رجل
اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة
او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا و قال انه حقيق ان لا اراه
يدركه ابدا و منها ما عن الحلبي عن ابي عبد الله عم قال في رجل احتلم اول الليل

او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم
يقضيه اذا افطر من شهر رمضان و يستغفر ربه و لولا و لا لا تركه مع نفي الكفارة
و منها ما عن سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه عم قال اذا اجنب الرجل في شهر
رمضان بليل و لا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم
ذلك اليوم و لا يدرك فضل يومه و منها ما عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله
لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم و يفطر النكاح الصائم قال لان النكاح فعله
و الاحتلام مفعول به و منها ما عن ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال
سالته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى
يغتسل و ان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب
في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا و قضاء
ذلك اليوم و يتم صيامه و لن يدركه ابدا و هذه الروايات كما ترى صريحة في ان
التعمد على الجنابة مطلقا يفسد الصوم و يوجب القضاء و الكفارة و الذي يقضي
منه العجب هو ان الفقهاء رحمهم تسالموا على جواز تاخير الغسل بعد الاحتلام
في النهار مع صراحة الروايات في ان التعمد على البقاء على الجنابة يوجب القضاء
و الكفارة و قد عرفت ان الصيام امر بسيط من جميع الجهات لا اول له و لا اخر له
فاذا لم يجز التعمد على البقاء على الجنابة في اول النهار كذلك في الاثناء فانه ليس ذلك الا
لمنافاة الجنابة العمدية مع الصوم و ان لا يقترن الجنابة مع الصوم اختيارا و لا
يتفاوت ذلك بكونها في اول النهار او اثنائه و ليس مستند هم الا بعض الروايات
التي لا دلالة فيها على مطلوبهم اصلا كرواية عبد الله بن ميمون عن ابي عبد الله
قال ثلاثة لا يفطرن الصائم القيء و الاحتلام و الحجامة الحديث و رواية
ابن بكير قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان
يتم صومه كما هو فقال لا باس و انت خبير بانه لا دلالة فيها الا على ان الاحتلام
ليس مثل الجماع و الاستمناء فلا يفسد الصوم و اما جواز تاخير الغسل فلا

ويدل

[illegible]
و يدل على عدم فساد الصوم مع البقاء على الجنابة اضطرارا او مع الاحتلام نسيانا
روايات كثيرة منها ما رواه محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في حديث قال
سالته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قال ان استيقظ قبل
ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي صومه و منها
ما رواه اسمعيل بن عيسى عن انه سئل الرضا عم عن رجل اصابته جنابة
في شهر رمضان الى ان قال قلت رجل اصابته جنابة في اخر الليل فقام ليغتسل
و لم يصب ماء فذهب يطلبه او بعث من ياتيه بالماء فعسر عليه حتى اصبح كيف
يصنع قال يغتسل اذا جاء ثم يصلي و منها ما رواه عيسى بن القسم قال سالت
ابا عبد الله عم عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل فاخر الغسل
حتى طلع الفجر فقال يتم صومه و لا قضاء عليه و منها ما عن عمار بن موسى انه سال
ابا عبد الله عم عن الرجل ينسى و هو صائم فجامع اهله فقال يغتسل و لا شيء عليه
و عنه ايضا قال سالت ابا عبد الله عم عن الرجل و هو صائم فيجامع اهله فقال يغتسل
و لا شيء عليه و هو محمول على النسيان و منها ما عن زرارة و ابي بصير قالا سالنا ابا جعفر
عن رجل اتى اهله في شهر رمضان و اتى اهله و هو محرم و هو لا يرى الا ان ذلك
حلال له قال ليس عليه شيء و انت قد عرفت ذلك تعرف فساد ما اورده ابن بابويه
قدس سره في كتابه المقنع من انه سال حماد بن عثمان ابا عبد الله عم عن رجل
اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان
رسول الله ص يجامع نساءه و يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر و من طريقته في ذلك
الكتاب نقل متون الاخبار و افتائه بمضمونها لا في المدارك و هذا الخبر لابد
~~ان يطرح فانه ص ان كان يجامع من اول الليل و يؤخر الغسل متعمدا الى ان يطلع~~
~~الفجر~~ منافيا لما علم بالضرورة من الدين من فساد الصوم كيف يتعمد مع الجنابة
~~الصوم و لن يقع ذلك عن اشرف الرسل~~ [illegible] مع ان من اصله
وجوب صلوة الليل على النبي ص و لو كان تعبد صلوة الليل [illegible]

فالجزم مطروح لا يعول به قطعا و تعرف ايضا انه كما ثبت القضا ثبت الكفارة ايضا
فان الموجب للقضا انما هو التعمد على الافطار فى نهار شهر رمضان او التعمد
على الابطال وكل منها يوجب القضا و الكفارة و هذا الحكم من دين الائمة
بطريق القطع و اليقين و لم يخالف فيه احد من علمائنا رضوان الله عليهم فكلما تحقق
التعمد على الافطار او الابطال يجب الحكم بالقضا و الكفارة معا و ما لم يتحقق
ذلك لم يجب شئ منها فمع الاتفاق على هذا الامر للتفكيك بين القضا
و الكفارة و الحكم فى بعض الموارد بالقضاء خاصة و فى الاخر بكليهما معا
و الروايات الدالة على ذلك يجب طرحها و لا يجوز الاخذ بها فلو طهرت
المرأة فى شهر رمضان قبل الفجر و تمكنت من الغسل قبله و لم تغتسل متعمدة
وجبت عليها الكفارة ايضا لا محالة مع اتمام صومها و الحكم هنا بالقضا خاصة
كما يدل عليه ما عن ابى بصير عن ابى عبد الله عم من انه قال ان طهرت بليل من
حيضتها ثم توانت ان تغتسل فى رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم
لا يكون مستندا لهم فان اثبات القضا لا ينفى وجوب الكفارة مع وجود ما يدل
على ثبوت كليهما مع التعمد و بالجملة فالضابط هو التعمد على الجنابة و ليس لنا
فى الفقه مورد يجب فيه القضاء دون الكفارة فلو اجنب فى الليل فى شهر
رمضان ففيها صور ثلاثة فاما ان يكون حاله حال سائر الناس و هو انه
اذا نام الانسان من اول الليل ينتبه مرة واحدة لا محالة قبل الفجر و هذا هو
الغالب المتعارف كما ان الغالب ان الانتباهة الثالثة اذا نام بعد الانتباهتين
قبل الفجر لا تقع الا بعد الفجر و اما ان يكون بحيث اذا نام فى اول الليلة لا
ينتبه حتى يطلع الفجر او ينتبه فى كل ساعة من الليل فى الاول اذا نام
فى الليل اعتمادا على الانتباه قبل الفجر و لم ينتبه حتى طلع الفجر فلا شئ عليه
و يدل عليه اخبار كثيرة كما عن ابى سعيد القماط انه سئل ابو عبد الله عم عمن
اجنب فى شهر رمضان فى اول الليل و اخر الغسل فنام حتى اصبح قال لا شئ عليه

عليه و ذلك ان جنابته كانت فى وقت حلال و عن عيسى بن القسم قال
سألت ابا عبد الله عم عن رجل اجنب فى شهر رمضان فى اول الليل فاخر
الغسل حتى طلع الفجر فقال يتم صومه و لا قضا عليه هذا اذا كان ناجزما من غير تعلل
بان نام و اعتمد على الانتباه او انتظر ماء يسخن او غير ذلك من الاعذار و لو
اعاد النوم فى هذه الصورة فانما بعد الانتباهتين و طلع الفجر فى الانتباهة
الثالثة وجب عليه القضاء و الكفارة كما حكى ابن ابى عقيل على ترك الغسل
بانه لا ينتبه الا بعد الفجر و انما اعتمد على الاحتمال الذى لا يعتمد عليه اصلا
و يدل على ذلك ايضا رواية ابن ابى يعفور قال قلت لابى عبد الله عم الرجل
يجنب فى شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال
يتم صومه و يقضى يوما اخر و ان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه و جاز له و اذا حكم
الامام عم بثبوت القضاء فقد حكم بالكفارة ايضا قطعا فان ثبوت احد معلولى
العلة الثالثة يدل على وجود العلة فيثبت المعلول الاخر ايضا لا محالة و فى
الثانية اذا نام و لم ينتبه حتى طلع الفجر يجب عليه القضاء و الكفارة و لو كان
ناويا للغسل لو بالنومة الاولى يتعمد على ترك الغسل و النية لا اثر
لها بل او لا يجب شئ منها فى الثالثة اذا انتبه من نومته الاخرة و قد طلع الفجر
و اذا كانت هذه نومته عاشرة و لم ينو الغسل الا فى هذه النومة فانه لو كان مع
عادته لتمكن من الغسل بعد الانتباه من هذه النومة و الحاصل ان الحكم بالقضا
خاصة فى النومة الثانية و بالقضاء و الكفارة معا فى النومة الثالثة بعد الانتباهتين
فلا وجه له فانه لا حكم هنا فى خصوص النوم و انما الحكم للتعمد على الابطال كما عرفت
و قد ظهر مما ذكرناه ان الترتيب الواقع فى الكتب الفقهية مع قطع النظر عن فساد
اصل المطلب فاسد لما عرفت ان الافطار فى الغبار الغليظ انما هو لاجل
دخوله فى الاكل فلا بد ان يذكر بعد ذكر الاكل و شبهه بفترة مع انه ذكر فى الاخر
و ان المفسد للصوم هو التعمد على الجنابة باى سبب حصلت بالجماع و الاستمنا

فيه لان الاصل براءة الذمة قال ابن ادريس فانا لما وقفت على كلامه كثر تعجبى منه
و الذى دفع به الكفارة يدفع القضا مع قوله لا نص لاصحابنا فيه انتهى و ذكره ايضا
ان اتى البهيمة و لم ينزل فلا يفسد الصوم و لا شئ عليه اقول انه اذا كان المناط فى
حصول الجنابة تحقق الوطى و صدق النكاح فلا فرق ح بين دبر المرأة و الغلام
و البهيمة فما معنى التسامح فى دبر المرأة و الاشكال فى الغلام و الدابة او التسامح فى دبر
المرأة و الغلام و الاختلاف فى البهيمة مع ان الوطى يطلق و يصدق النكاح لو كان موجبا
للغسل لم يكن فرق بين القبل و الدبر فى المرأة و الغلام و البهيمة حتى عن جماعة فى
~~و الغلام من الفم و الاذن و الفخذ و الحل و الغرالمعتاد فى بطلان... احد بانه...~~
~~و الانسان لكن الا الاستمنا باليد فانه ايضا نكاح اليد و لم يفتهم حيث... اهل~~
الاسلام فيظهر من عدم التزامهم فى هذه الموارد بحصول الجنابة و اختلافهم فى الدبر
مطلقا و الدابة ان الوطى الموجب للجنابة بدون الانزال انما هو الوطى فى قبل
المرأة و هو الذى يوجب استقرار تمام المهر دون الوطى من دبرها فان القبل فى كل
نوع هو المحل الطبيعى للوطى لذا النوع حتى ان وطى الغلام لم يتعارف بين الناس
و لم يسبق به احد من العالمين الا ما كان من قوم لوط و انما علم ذلك عليهم
الشيطان لعنه الله حيث اتاهم بصورة الشاب الحسن الوجه فطالبهم ان يولجوه
بهم فابوا عن ذلك ثم طالب بلحقه فوقعوا به فاستحسنوا فذهب عنهم و حولهم على
انفسهم فالدبر مطلقا ليس محلا طبيعيا للوطى و ان زين ذلك ابليس لاوليائه
و حصول الجنابة بالوطى فى قبل المرأة من غير انزال تعبد من الشارع
فيقتصر على مورده و لا يتعدى الى غيره و اما طريق الاحتياط فواضح ثم انك قد عرفت
ان مع التعمد على الجنابة حدوثا و بقاء يفسد الصوم و يجب القضا و الكفارة لكن فى
البيان نحو اجمال ينبغى التعرض لتفصيله فنقول ان التعمد فى ترك الحكم مطلقا
فى الموارد تسامح فى حكمه مع التمكن من الامتثال على ما هو عليه فلو اجنب بالليل و
تمكن من الغسل قبل النوم و لم يغتسل من غير عذر فنام و لم ينتبه حتى طلع

بيده و الامنا بالنظر الى الاجنبية او الوضع او التقبيل او اللمس و الملاعبة او
الفكر او غير ذلك و الجامع لهذه كلها هو التعمد على الجنابة فلا وجه لجعلها عناوين
و ابوابا مختلفة و الفصل بينها باجنبى كفصل الغبار بينها كما صدر لذلك او فى الكتب
ثم ان ثبوت الجنابة تحصل باول درجات الدخول فى قبل المرأة فاذا دخل شئ من
الذكر فى القبل وجب الغسل لحصول الجنابة الموجبة له كما فى قوله عم اذا التقى الختانان
وجب الغسل و لا يلزم فى حصول الجنابة تغيبوبة الحشفة او قدرها من مقطوعها فان
التعبير بالتقاء الختانين كناية عن حصول الجنابة باول مراتب الدخول و لو بجزء من الحشفة
او مقطوعها فلا اشكال بيننا فى حصول الجنابة بالدخول فى قبل المرأة سواء انزل
او لم ينزل و بذلك يستقر تمام المهر و يجب الحد مع الزنا و الزانية كما قال على عليه السلام
عند اجتماع المهاجر و الانصار عند عمر حيث اختلفوا فى وجوب الغسل فى الادخال
فى القبل الا وجبون عليه الحد و لا يوجبون صاعا من الماء و الاخبار فى ذلك متواترة
بل فوق التواتر و اما الوطى فى الدبر مطلقا فى المرأة و الغلام و البهيمة ايضا مطلقا فى
فرجها و دبرها هل يحصل الجنابة بمجرد الادخال او لا بد من الانزال ففيه
اشكال و المعروف من مذهب الاصحاب فى دبر المرأة ان الادخال فيه و ان
لم ينزل يوجب الجنابة فيجب الغسل و يفسد الصوم لكنه ليس لهم مستند يعتمد
عليه سوى قولهم فى الدبر انه احد المأتيين فيه الغسل و معارض بما رواه
على بن الحكم عن رجل عن ابى عبد الله عم قال اذا اتى الرجل المرأة فى الدبر و هى
صائمة لم ينقض صومها و ليس عليها غسل مع احتمال ان يراد فى الاول الغسل
مع الانزال فلا ينافى المرسلة و اما وطى الغلام و الدابة فقال الشيخ رحمه
الله مفسد للصوم و يجب به القضا و الكفارة و فى الخلاف اذا ادخل
ذكره فى دبر امرأة او غلام كان عليه القضا و الكفارة ثم قال و اذا اتى بهيمة
فامنى كان عليه القضا و الكفارة فان اولج و لم ينزل فليس لاصحابنا فيه
نص لكن مقتضى المذهب ان عليه القضا لانه لا خلاف فيه فاما الكفارة فلا نص
فيه

الفجر هو مستلزم للبقاء على الجنابة ولو علم انه ينتبه ويتمكن من الغسل قبل
الفجر فان تقديم النوم على الغسل مع كون البقاء على الجنابة مظنه مكروها تسامح في حكم
المولى وترك لامتثاله مستحق ان فرض غير نصب عليه ح ما يجب على الجامع نهارا كما في الرسالة
السابقة عن ابراهيم بن عبد الحميد بعد قوله ثم فلا ينم حتى يغتسل وان اجنب ليلا
في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه
عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولن يدرك ابدا فانه يريد اذا امكن
من الغسل قبل النوم وكذا روايتي حلبي وابي بصير المتقدمتين ومثله ما لو كان عنده
ماء بقدر الوضوء فصبه على الارض مع علمه بانه لا يجد ماء في الوقت فانه ايضا متمرد
للمولى وعاص لحكمه لتعديه في ترك الطهارة المائية وبهذا يظهر حال النومة الثانية و
والثالثة اذا اجنب من اول الليل ولم يتمكن من الغسل قبل النومة الاولى وتمكن
منه بعد الانتباه ولم يغتسل ونام ثانيا او تمكن منه بعد الانتباه ثانيا
ثالثا ولم يغتسل حتى طلع الفجر فانه ح ايضا متعمد ولو علم انه لا يتمكن من الماء في تمام الليل
فاجنب هل هو كالمتعمد او ليس عليه شيء الحق انه ليس بمتعمد اي متمرد لانه
للمولى وان كان مصادفة الصوم مع الجنابة وعجزه عن الصوم مع الطهارة باختياره
الا انه لما كان اشتغاله بالمستحب او المباح مستتبعا للعجز عن امتثال حكم من
احكام المولى لم يكن العجز ابتداء كما في صب الماء مع علمه بعدم وجدان الماء لم يكن
متعمدا في ترك الحكم فان وجوب التحفظ للقدرة على الامتثال وحرمة الاشتغال
بمقتضيات الطبع كالنوم مثلا فيما لو اجنب من اول الليل ولم يتمكن ح من الغسل الا
انه يعلم انه يتمكن منه قبل الفجر بساعة وانه لو نام لا ينتبه الا بعد الفجر فرع
لشدة الاهتمام على حفظ الواقع على كل حال حتى يجري على المستحب وسائر المباحات
مقتضى الطبع وذلك امر ممكن في كل حكم بل واقع في الاموال والنفوس والاعراض
ولم يثبت ذلك في المقام وامثاله وكلما شك في زيادة الاهتمام على اصل التكليف
تندفع بالاصل نعم لا ريب في تحقق التعمد والتمرد مع التعجيز ابتداء كما انه يعلم من
عدم الاهمال المتعلقة مع الطهارة فانه طهارة بالنسبة الى ما اضطر اليه كغسل المستحاضة ونحوها

اذ الامر انه لا يتمكن من الغسل بالماء البارد اذ اوجب عليه الماء فلا يجمع الحطب
ثم يجنب واهل القرية لا يبنون حماما فيها وان يتمكنوا من الغسل بالماء البارد ولا من
تسخينه وكذا اذا غمض عينيه وسد اذنيه فلم يتوجه لمعجزة ولم يسمع امر المولى
فاهيد كي يمتثل او يبعد عن المولى فيعجز عن حكمه ولا يطلع عليه فان هذا التعجيز
التعجيز ليس الا عصيانا وتمردا للمولى وان اشكل في الاصول في تحقق العصيان
في هذه الصورة ايضا الا انه فاسد لا وجه له لان العبد بالنسبة الى المولى ووظيفته
يستقل بادراكه العقل وهو ان يهيء العبد نفسه لامتثال احكامه والاطلاع بها
فلا يعجز نفسه من ذلك ابتداء من غير ان يستتبعه الاشتغال بما يقتضيه الطبع كل
الشخص فيما ذكر انما تسامح ولم يتهيأ ويرتب لعبوديته ووظيفتها بخلاف الاشتغال
بمقتضى الطبع الذي يستتبع العجز فانه ليس خروجا عن زي العبودية ما لم يحرمه
الشارع وقد ظهر بما ذكرنا حال الفروع الكثيرة في الابواب الاخر فانه قد علم من ذلك
البيان جواز شرب الماء في الصورة المذكورة ولو لم يكن عطشه في حد الضرورة او غسل
بدنه به للتنظيف وكذا جواز التيقظ الى النصف الثاني من الليل فيما يعلم عدم
ادراكه لصلوة الصبح اداء وجواز السفر فيها اذا علم انه لا يتمكن من الطهارة المائية
او من تطهير ثوبه وبدنه من النجاسة او اكل وشرب ما ليس بمتنجس وهكذا كل
ما هو من هذا القبيل ثم انه يدل على ما اسلفناه لك من جواز المجامعة مع اهله
ولو علم انه يتعذر عليه الغسل بعض الاخبار الواردة في الباب مثل روايات
ابي سعيد القماط وعيص بن القسم وعيسى بن القسم المنقدمة فانها تدل على ما
اجنب مع علمه بتعذر الماء ثم انه بعد ذلك كله العجب مما اشتهر بينهم من الفرق
بين النوم مع نية الغسل والنوم مع العزم على ترك الغسل فيوجبون القضاء
والكفارة في العزم على الترك وفي القضاء خاصة فيما استيقظ ثم نام ثانيا ناويا للغسل
حتى طلع عليه الفجر ولا يحكمون بشيء منها في النومة الاولى اذا نام ناويا للغسل حتى يطلع
الفجر وقد عرفت انه ليس في الاخبار ما يدل على ذلك فيما يتعلق في الترك يجب القضاء

و الكفارة ولو نوى الغسل بعد الانتباه وفيما لم يتحقق التعمد لا يجب عليه شيء
ولو عزم على ترك الغسل فان هذا العزم لغو وعبث ثم انه اذا لم يتمكن المكلف
من الغسل وتعذر عليه ذلك يجب عليه التيمم بدل الغسل قبل الفجر وفي اثناء
النهار اذا احتلم وتعذر عليه الغسل والوجه في ذلك ما علم من الدين ضرورة من بدلية
الطهارة الترابية عن المائية عند تعذرها في كل ما يجب فيه الطهارة المائية ويدل
على ذلك صريح قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا فان الاية الشريفة نص في ان التيمم بدل عن التطهر بالماء عند فقدانه في
الطهارة الصغرى والكبرى لعموم قوله سبحانه وتعالى وان لم تجدوا ماء واخبار
اهل الذكر عليهم السلام وفيها التيمم احد الطهورين فان الاية والاخبار
تدل على البدلية المطلقة للطهارة الترابية عن المائية في كل ما يلزم فيه المائية ولو
لاجل رفع الحدث الاكبر لا لاشتراط الطهارة في العمل كما في الصوم فان الجنابة
فيه مانع وليس الطهارة فيه شرطا كما في الصلوة فانه كما ان الحدث فيها مانع كذلك الطهارة
فيها شرط وهكذا الدخول في المسجد جنبا عنه لعذر الماء والخروج منه اذا احتلم
فيه وكان زمان التيمم اقل من زمان الخروج والا فالخروج بدون التيمم وسبق
كتابه القران كك وهذا الذي ذكرناه مذهب المحقق والشهيد الثانيين في الصوم
وخالف فيه في المنتهى وفيه تأمل لان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو
طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل لا ما لا يتوقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب لكل
موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة وتحصله ان بدلية الطهارة الترابية
انما هو فيما يشترط فيه الطهارة لا فيما كان الحدث الاكبر فيه مانعا وسناده فيتضح البيان
بعدما عرفت من صراحة الاية والاخبار في عموم المنزلة مع ان من الواضح ان الحدث
بقسميه الاصغر والاكبر مانع في الصلوة والمفروض انه لا يرفع الحدث نعم ولو سلم رفعه
في الاصغر لا يرفع الحدث الاكبر بالفرض والمفروض ان ما نعيته في الصوم

ما نعيته في الصلوة فاذا اوجب التيمم فيها مع عدم ارتفاع المانع يجب في الصوم ايضا
واشتراط الطهارة لا يثمر في ذلك لبقاء الحدث لا محالة والطهارة والحدث ضدان
لا يجتمعان ولا يرتفعان فمع بقاء الحدث لا يحصل الطهارة وقد تبين من ذلك ان مرجع
بدلية التيمم عن الغسل مطلقا الى تخفيف حدث الجنابة وحصول طهارة ضعيفة يجتزى
بها الشارع فيما يشترط فيه الطهارة ويخفف الحدث فيما كان الحدث فيه مانعا ثم انه
اذا تيمم عن الغسل هل يجب التحفظ عليه ولا يجوز ابطاله بالحدث اختيارا او اللازم
هو مجرد التيمم ويجوز ابطاله اختيارا والتحقيق انه لا ريب في وجوب ابقائه فان التيمم ليس
تكليفا كي يكتفى بحصول الامتثال وانما المطلوب هو الجهة الوضعية اعني كونه مع الطهارة بالتيمم
التي هي اثر التيمم ولو جاز الابطال فالفائدة في التيمم فانه صار بعد الابطال كانه لم
فلا بد من التحفظ للاثر الحاصل منه واذا اوجب ابقاء التيمم فاذا تيمم قبل الفجر
من اول الليل اذا علم انه لا يتمكن من الغسل الا بعد الفجر فهل يجوز عليه ان ينام
او يحرم عليه ذلك والكلام هنا هو الكلام في الغسل فان قلنا ان النوم بنفسه
ليس بحدث كما هو الحق وهو مذهب الصدوق ره فلا اشكال في جواز النوم فان
غاية الامر انه اشتغال بمقتضى الطبع استتبع بطلان التيمم وحرمة ذلك ووجوب
الاستيقاظ بعد التيمم كي يدرك الفجر مع التيمم يستدعي شدة الاهتمام بابقائه
ولم يثبت ذلك من الشرع واصل العدم يدفعه وان قلنا ان النوم بنفسه حدث
فالظاهر جواز النوم ح ايضا فان الاستيقاظ ح ايضا فرع لشدة الاهتمام بابقائه ولا
دليل على ذلك نعم كلامنا عند اليقظة لا يجوز البطلان بالحدث البول او الريح او غيرهما فان هذا
هو الابطال المحرم وقيل ان النوم وان كان حدثا بنفسه الا ان بطلان التيمم به ليس
اختياريا فانه ما دام مستيقظا متيمم واذا نام بطل التيمم قهرا وهذا ابين الفساد
فان النوم من الافعال الاختيارية للطبع ثم انه يلتبس اذا اجنب بالاحتلام في نهار شهر
رمضان فهل يجوز له الاستبراء قبل الغسل او بعده او يحرم عليه ذلك لكونه ح متعمد
في الجنابة فيه بحث عليه البول الى حد الضرورة فضلا عن الاستبراء وهو فاسد لان

اخراج بقية المني من المخرج وان كان يوجب الغسل الا ان ذلك ليس جنابة [illegible]
ولا ينافي ذلك وجوب الغسل بسبب اخراج البقية فان مجرد خروج المني يوجب
الجنابة ولو كان بقية الا ان الكلام في الجنابة الذي يوجب القضا في الكفارة بمفروض الجنابة
الاولية لا الحاصلة باخراج البقية وهذا ظاهر بحمد الله تعالى هذا احداث الجنابة واما
حدث الحيض والنفاس فقد ثبت في الشرع ما نعيته هذا الحدث بالنسبة الى الصلوة
والصوم وانهما حرام على الحايض والنفسا ولا ريب لاحد في ذلك وانما الاشكال في
ان الصوم مثل الصلوة من جميع الجهات فكما انها بعد انقطاع دمها يجب عليها الاغتسال
للصلوة ولا تصح الصلوة منها اذا تعمدت في ترك الاغتسال كذا الصوم يبطل اذا
انقطع دمها قبل الفجر ولم تغتسل متعمدة فيه او الصوم ليس مثل الصلوة فلا يجب
الاغتسال ح للصوم ويجوز الاخلال بالغسل على ان المتيقن من ما نعيته الحيض
للصوم انما هو المنع عند سيلان الدم واما بعد الانقطاع فلا دليل ح على ما نعيته
الحدث الباقي بعد انقطاع الدم كي يجب الاغتسال ويبطل الصوم بتعمد الاخلال
بالغسل وقد تردد في ذلك المحقق قده في المعتبر وجزم العلامة قده في النهاية بعدم
وجوب الاغتسال للصوم وفي المدارك لا يخلو من قوة وفي المنتهى بعد قوله لم اجد
لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في الصوم بعد انقطاع الدم الاقرب الوجوب لقوله
الارتياب في المسئلة وجعلها محل البحث عجيب من الاجلاء فان ما نعية الحدث
الاكبر بعد ثبوتها في الصلوة والصوم على نسق واحد فان من المعلوم الواضح
ان حرمة العبادة وعدم صحتها من الحايض والنفسا مع سيلان الدم انما هو
لحصول الحالة الحاصلة الخبيثة من خروج الدم وقد عبر عن تلك الحالة بالحدث
الاكبر ولو لم يكن خروج الدم حالة خبيثة في المرأة لم تكن عبادتها حراما فيعلم ان الاثر
الحاصل من سيلان الدم هو السبب في حرمة الوطي وعبادتها وحرمة دخولها
المسجد ومسها كتابة القرآن فلا فرق بين الصوم والصلوة في جهة ما نعية نفس
الحدث الحاصل من خروج الدم فلا تصح شيء منهما مع بقاء الحدث فيتعمد الاخلال بالغسل

فانه قد تنوعت الائمة في البقاء على الحدث الاكبر مع تمكنها من ان التي بعد ثبوت
المانعية في حدث الحيض بالنسبة الى العبادة كما هو الغرض فلا وجه للتوقف في بطلان
العبادة بتعمد ترك الاغتسال كما هو مسلم في الصلوة ومجرد ثبوت ذلك في
الصلوة يكفينا في الصوم ايضا فانا نعلم جزما ان ما نعية حدث الحيض في الصوم وا
الصلوة على حد سواء فلا يحتمل ان يكون المانع هو حال سيلان الدم لثبوت
ما نعية نفس الحدث مطلقا في الصلوة مع شبوتها في الجملة في الصوم ايضا فيحكم فيه
ايضا بالمانعية لطلقة هذا مضافا الى ان رواية ابي بصير صريحة في اثبات
المطلوب حيث حكم فيها بالقضا مع التفريط في ترك الغسل وبالجملة ان حدث الحيض
حدث واحد لا يكون اقل من ثلاثة ايام واكثر من عشرة وقد جعل هذا الحدث
ما نعا في الصلوة والصوم فيجرد حدوث الدم يحصل هذه الحالة ويستمر الى ان
يرتفع فلا وجه لاحتمال ان المانع من العبادة هو اول هذا الحدث او وسطه
فانه او آخره حدث واحد فيعلم ما نعيته اوله او وسطه ما نعيته آخره لان الغرض
انه امر واحد نعم ذلك الحدث انما يتفاوت بالشدة والضعف فهو مع السيلان
اشد واقوى لخروجه في كل ساعة ويخفف بعد الانقطاع فلذا ان لكل من حالتي
الحدث الشدة والضعف حكم لسبق الحالة الاخرى كحرمة الوطي مع سيلان الدم
وكراهته ذلك بعد الانقطاع وبشير الى ذلك قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض
ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فانه تعالى جعل
الطهر اعني النقاء وانقطاع الدم المقابل للحيض يعني سيلان الدم غاية لعدم القرب
منهن فاستفيد من ذلك جواز الوطي في الطهر المجامع مع الكراهة وقد علم الكراهة من
قوله تعالى فاتوهن بعد قوله فاذا تطهرن حيث ان الامر بالاتيان بعد التطهر الذي
هو الطهر بالاختيار اي الاغتسال مع جعل الطهر القهري غاية يجعل [illegible]
كراهة الوطي في حال الطهر وهكذا ايضا الصوم والصلوة بعد الانقطاع اذا
تعذر عليها الاغتسال ولا يصح في حال الحيض اي السيلان لقوة الحدث

والحاصل انه لا وجه للتفرقة بين الصوم والصلوة للحايض في الحكم بعدم وجوب
الاغتسال بعد النقاء وصحة الصوم وعكسه مع انه يستفاد التسوية من تلك
الجهة من الاخبار بطريق القطع واليقين فلا ينبغي للفقيه الريب في ذلك كما
روى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا عليه السلام انه قال اذا حاضت المرأة فلا
تصوم ولا تصلي لانها في حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا ولانه لا صوم
لمن لا صلوة له الحديث وعموم التعليل يشمل ما نحن فيه وكفى به نصا في المسئلة
والملاحظ للاخبار يجد من نفسه ما ذكرناه واما الاستحاضة مطلقا القليلة والمتوسطة
والكثيرة فهي ايضا حدث اكبر مثل الحيض والنفاس الا ان المستحاضة يفوق التي لا تتمكن من
جهاد نفسها وتتطهر بها بعلها الا شاء فان الشارع قد عامل مع المستحاضة
بالنسبة الى الصوم معاملة المسلوس والمبطون بالنسبة الى الصلوة فكان
هناك نزلهما منزلة المتطهر بالوضوء قبل الصلوة كذا هنا نزل المستحاضة
منزلة المتطهرة بالغسل لكل صلوة والدليل ما ذكرناه من كون الاستحاضة
حدثا اكبر ثبوت الغسل لها فانه اذا كان دم الاستحاضة موجبا للغسل
كان حدثا اكبر ولا يتفاوت ذلك بقلة الدم وكثرتها كما في ساير الاحداث ولا
يجد وجه لقسادر حرمة بالقطنة والكرسف كما في القليلة فانه يتوجه من
ان الاستحاضة القليلة حدث اصغر ولذا لم يجب فيها الغسل بل لكل
صلوة وضوء ووجب غسل واحد في المتوسطة لصلوة الصبح وثلاثة اغسال
في الكثيرة لكل صلوتين غسل وللصبح غسل فاستدل بما عرفت في القليلة
كلما اخرجت الكرسف وبعد دم يسير توضئ لكل صلوة صلوة يجب عليها التطهر
قبل كل صلوة وكذا اخرجها بل هواء وان لم تخرج [illegible]
الصلوة ولم يخرج الدم ينفذ من داخل الفرج لم يجب عليها غسل اصلا وما
في الاخبار من انه ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت
كل صلوة بوضوء وفي آخر فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت

الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشا بغسل وان لم يجز الدم الكرسف
صلت بغسل واحد لا ينهض دليلا على ما ذكروه فانه لما كانت المرأة لا تحتاج في القليلة
الا اخراج الكرسف وقت كل صلوة بل في تمام اليوم لم يحكم الامام عليه السلام فيها بالغسل
وحكم بالوضوء لكل صلوة والغرض لا اصل من التوضأ لكل صلوة يعني انها لا تغتسل لها لا في
النهار ولا في الليل وانما تتوضأ للصلوة ولا تغتسل لانها تتوضأ لكل من الصلوات
الخمس نعم تحتاج في المتوسطة الى استخراجه ولو مرة واحدة فانها تحتاج لا محالة الى القضا
الحاجة وذلك يتفق غالبا في طرف الصبح فلا بد من استخراج الكرسف
فيها بغسل واحد وقد ظهر مما ذكرناه ان المستحاضة مطلقا اذا تركت الغسل وصلت
وصامت لا تصح منها ويجب عليها قضاء الصوم والصلوة الواقعين بدون الغسل
فيها هذا الا الاشكال في توقف صوم المستحاضة على الاتيان بالاغسال النهارية
وعدم توقف الصوم في النهار على غسل الليلة المستقبلة بان يبطل صوم اليوم
الماضي بترك الغسل في الليلة الاتية نعم يتوقف صوم النهار على غسل الليلة
الماضية بان تغتسل قبل الفجر [illegible] قال في المدارك والظاهر ان
المعتبر التوقف في ذلك كله حيث قال في احكام المستحاضة ولو صامت والحال
هذه روى اصحابنا ان عليها القضا ولعله اشار بالرواية الى ما رواه الشيخ في
الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها
في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من
غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها و
صلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر
المؤمنات من نسائه بذلك انتهى ولا يجوز العمل بهذه الرواية حيث يظهر
من الجواب ان [illegible] فانه اذا وجب قضاء صومها وجب قضاء
الصلوة ايضا تبعا فالظاهر ان الخلط من الراوي فان ما اشتمل عليه الجواب انما هو حكم
الحايض والسؤال انما كان من المستحاضة اذا صلت وصامت مع ترك الاغسال

الغداة

المسئلة الثالثة فيما يحرم فعله في الصوم ولا يفسده وقد عدّ منها امور منها الارتماس وهل هو مفسد للصوم ويوجب القضاء والكفارة او يحرم فعله فيه الاكثر ومنهم الشيخان الى انه مفسد للصوم فيوجبها وبه قطع علم الهدى رضه في الانتصار وقال ابن ادريس انه مكروه وبه قال السيد قده في مسائل الخلاف والحق التحريم في الصوم ولا يوجب قضاء ولا كفارة وهذا اختيار الشيخ في الاستبصار اما عدم افساده للصوم فهو مقتضى الجمع بين الاخبار فان ظاهر بعضها الافساد كرواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عم يقول لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء والاخر نص في عدم الافساد وهذا مثل ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا اعليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن والظاهر ترك الظاهر في مقابلة النص قال الشيخ في الاستبصار ولست اعرف حديثا في ايجاب القضاء والكفارة او ايجاب احدهما على من ارتمس في الماء واما الحرمة فانما تستفاد من رواية ابن مسلم حيث حصر الامام المضر في اربع وعلمنا ان اضرار الارتماس ليس لاجل الافساد فيكون مضرا باطن النص لاجل التحريم فان المضر لاجل الكراهة كثير ولو كان اضرار الارتماس ايضا لذلك لم يكن معنى للحصر ويؤيد ما ذكرناه ظاهر ما رواه حريز عن ابي عبد الله عم قال لا يرمس الصائم ولا المحرم راسه في الماء ثم ان الارتماس افتعال من الرمس وهو التواري والاختفاء في الشيء في التراب والماء او غير ذلك والارتماس تشخيص في الماء مطلقا وعند الاختفاء فيها ولا يكون ذلك الا باستيعاب الماء تمام البدن واستتاره فيها فالحرام انما هو استتار مجموع البدن حتى الراس في الماء ولو كان البدن خارج الماء وغمس راسه في الماء لا يضره ذلك فان الشخص لم يرتمس وانما رمس راسه والحكم انما هو لارتماس الشخص ومن الغلط الواضح ان يقال ارتمس الشخص اذا غمس راسه نعم يقال ارتمس يده او وجهه او راسه كما في الوضوء الارتماسي فلا يتحقق ارتماس الشخص اذا استنقع في الماء الا

دلم

ولم يرمس راسه في الماء فارتماسه في الماء متوقف على رمس راسه مع سائر بدنه ولذا ورد النهي في الاخبار عن رمس الراس كما في خبر حريز المتقدم وخبر الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس راسه وفي اخرى ولا يغمس راسه في الماء للتوقف الارتماس على غمس الراس ولا حكم لمجرد غمس الراس ولو كان البدن خارج الماء وليس في الاخبار ما يوهم ذلك بعد ملاحظتها معا نعم فان النهي عن غمس الراس يجتمع مع النهي عن الارتماس لما عرفت من توقفه على غمس الراس ~~فاما لو كان الحرام هو غمس الراس فلا يجتمع مع النهي عن الارتماس للصائم~~ بل لا يغني في المقام لغمس الراس الا ارتماسه في تمام بدنه فانه منصرف اطلاق غمس الراس لكونه المتعارف ولان اصل رمس الراس في الماء كناية عن غيبته الشخص فيه وليس في الالات معناه المنصرف اليه هو استيعاب الماء تمام البدن ولو كان المراد مجرد غمس الراس في الماء ولو بدون البدن لم يكن وجه للكناية به عن الغيبة فانه باعتبار ستلزم امر الاختفاء وليس ذلك في غمس الراس فقط وفروع الاول هل الحكم في المطلق المائع او مختص بالماء الظاهر عدم الاختصاص وان الحرام هو الارتماس في المائع في نهار شهر رمضان وتخصيص الماء بالذكر لكون الغلبة فيه الثاني انه اذا كان محرما يفسد العبادة فان الغسل والارتماس وان كانا مفهومين متغايرين الا انهما حقيقة واحدة فان حقيقة الغسل الارتماسي عين الارتماس في الماء لا انهما متحدان في الوجود وهذا واضح الثالث لا فرق في ذلك بين الفريضة والنافلة ولو تعمد فيها الجاهل لا يرتفع حدث الجنابة فيجب عليه القضاء والكفارة لاجل تعمده في البقاء على الجنابة وهذا بخلاف الناسي والجاهل فانه يرتفع حدثهما وان اثم الجاهل بتقصيره في التعلم ومنها الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام فقال الشيخان والمرتضى رضه في الانتصار ان الكذب عليهم مفسد للصوم وموجب للقضاء والكفارة وقال علم الهدى قده في موضع اخر انه لا يفسد وان كان محرما وهو مذهب ابن ادريس وهو الحق اما عدم وجوب القضاء والكفارة به فلاصالة البراءة السليمة في الاخبار لا لانه على خلاف الاصل ورواية سماعة وحيث انه قال سالته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضائه وهو صائم يقضي صومه ووضوئه اذا تعمد محمولة فان المراد بالافطار هو انتقاض الثواب الصوم بمعنى الحط عن درجة الكمال وهذا احسن وجوه الاضرار والافساد كما في الارتماس والجنابة وانما ذلك نزول الاحكام عن الصوم ولا يفسد به الصوم ويدل على ذلك قوله عم وهو صائم يقضي صومه فقد علم من ذلك ان القضاء استحبابي لصحة الصوم ورواية ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عم يقول الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قال قلت له هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة فلا دلالة فيها ايضا على الافساد فان انتقاض الوضوء بالكذب متروك عند علمائنا الاخبار لا من الله مع حصر ناقض الوضوء في الاحداث المعلومة والقائل بالافساد يستدل بهذه الرواية ايضا فان عدم انتقاض الوضوء بالكذب انما علم بدليل خارج فبقي افطار الصوم على حاله وهو فاسد فانه اذا علم حال الوضوء فظاهر السياق اقوى من ظاهر اللفظ فيقدم لا محالة واما حرمة الكذب مطلقا في كل وقت من المستقلات العقلية فهل للصوم خصوصية في ذلك او باقية في حرمته الاصلية والمستفاد من الاخبار ان الصوم حرمته الاولية مثل الظلم والغيبة والنميمة وليس في الصوم زيادة اختصاص في ذلك مثل الفسوق والجدال في الحج ومنها الحقنة بالمائع فان جوازها بالجامد صريح الرواية واما الحقنة بالمائع فالاكثر على انها محرمة ومنهم من قال بفساد الصوم بها كالجنيد وعلي بن بابويه ومقتضى الجمع بين الاخبار انما هو الكراهة في المائع اما عدم الافساد فهو مقتضى الاصل ولا دلالة في الاخبار على ذلك واما الكراهة فللجمع بين الاخبار الناهية عن الاحتقان بالمائع وبين الرواية الحاصرة المتقدمة لمحمد بن مسلم فانها تحصر المضر في الاربع ولو كان مفاد النهي هنا التحريم لم يكن وجه للحصر فان في بعض الاخبار من ان الصائم لا يجوز له ان يحتقن ايضا محمول على الكراهة ولا وجه للقدح الظاهر في هذا اللفظ احتج العلامة قده على ان ذلك مفسد للصوم بانه

قد

قد اوصل الى الجوف المفطر فاشبه بالابتلاع لاشتراكهما في الاغتذاء وبقوله عم لا يجوز له ان يحتقن قال وتعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المعلول منافاة وثبوت احد المتنافيين يوجب عدم الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان فيوجب له القضاء انتهى وهذا الاحتجاج كما ترى عجيب من علو مقامه فانك قد عرفت ان المفطر انما هو الاكل والشرب ولا يتحققان الا بدخول الماكول والمشروب من المدخل الطبيعي ومجرد دخولهما في الجوف لا يتحقق الاكل والشرب واغتذاء المعدة بما يدخل فيها بالحقنة عجيب فان الاغتذاء ليس مناطا في الافطار بل يتحقق الافطار مع عدم الاغتذاء كما في اكل الادوية ثم لو سلمنا الاشعار في تعليق الحكم على الوصف فنقول ان نقيض عدم جواز الاحتقان انما هو جواز الاحتقان لا نفس الاحتقان واللازم من ذلك انتفاء الصوم عند جواز الاحتقان لا عند حصوله وان كان محرما وقد تلبس بذلك في المدارك ومنها التعدد في القيء واما القهري منه فلا ريب في عدم افساده كما هو صريح الاخبار وانما الاختلاف في التعمد فيه فالاكثر على انه موجب للقضاء خاصة وحكى السيد قده عن بعض علمائنا قولا بانه موجب للقضاء والكفارة وعن بعضهم انه ينقض الصوم ولا يبطله قال وهو الاشبه وهو الحق لنا الاصل والحصر المستفاد من رواية ابن مسلم وما رواه الحلبي عن الصادق عم انه اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم المحمول على الاستحباب فرعان احدهما انك قد عرفت ان مذهب الاثنا عشرية بل جميع اهل الاسلام ان الصوم يفسد بالاحداث الجنابة في نهار رمضان متعمدا لاجل الروايات الخاصة الصريحة في ذلك المتقدمة ومن المعلوم انه ليس ذلك الا لتنافي الحدث الاكبر لماهية الصوم عند استناده الى اختيار الفاعل

ولا يتفاوت ذلك باحداثها في النهار او ابقائها من الليل الى النهار مع التمكن من الغسل قبل طلوع الفجر فانه في الحقيقة امر واحد والمحرم انما هو اقتران الجنابة مع الصوم باختيار المكلف فالاثم هو الاجتناب عن مصادفتها مع الصوم ولا فرق في صدق ذلك بين احداثها نهاراً او البقاء عليها نهاراً عن حدوثها بالا نهار او ابقائها من اول الليل حتى يطلع الفجر فان جميع ذلك امر واحد فاذا ثبت الحكم في واحد منها فقد ثبت في الآخر ايضا لا محالة فلا مجال للتامل في ان التعمد على البقاء على الجنابة الحاصلة بغير اختيار مفسد للصوم ولو لم يكن فيه بالخصوص نص وقد عرفته فاما ما قاله في المنتهى من انه لو احتلم نهاراً في رمضان نائماً او من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تاخير الغسل ولا نعلم فيه خلافاً فاسد جداً او نقل الاساطين له فيه شيئاً انما احالوه على بداهته ثم خالف علي بن بابويه مع اصحابنا في البقاء على الجنابة متعمداً حتى يطلع الفجر حيث اورد في كتابه المقنع رواية حماد بن عثمان المتقدمة المتضمنة لجامعة رسول الله صلى الله عليه وآله مع نسائه وتاخيره الغسل حتى يطلع الفجر وقد تقدم ان طريقة في هذا الكتاب نقل الاخبار والافتاء بمضمونها ويدل على ذلك الفجر مجاز ورواية حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر وهذا مذهب الجمهور من العامة لما رووا عن عائشة من ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ثم يصومه ولقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم حتى يتبين لكم الخيط الابيض... اقول ان ما تضمن من طريق اصحابنا وطرق العامة تعمد النبي صلى الله عليه وآله على البقاء على الجنابة مع التمكن من الاغتسال مخالف للضروري من ديننا كما عرفت ولا يليق ذلك من ادنى الناس فضلاً عن صاحب الشرع صلى الله عليه وآله ويمكن حمل هذه الروايات على انه صلى الله عليه وآله جامع نساءه مع ظن تعذر الاغتسال عليه ولذا كان يؤخر

الى الفجر

الى الفجر واما الآية فانما تدل باطلاقها على اباحة الرفث حتى في الجزء الاخير من الليل لا على جواز ترك الاغتسال متعمداً مع التمكن منه وقد ذكرنا الفرق بين التعجيز الابتدائي والتعجيز الناشئ وان الاول جائز سواء كان في الليل او النهار كما اذا علم في النهار انه لو نام يحتلم فلا ريب في جواز النوم ح وليس في ذلك تعمد الى الجنابة وكذا يجوز الجماع في اي وقت كان من الليل في الجزء الاول والاخير ولو علم بتعذر الماء والذي لا يجوز انما هو ترك الاغتسال اختياراً فغاية ما تدل عليه الآية انما هي جواز مباشرة النساء الى الجزء الاخير كما في الليل لا اختصاص لذلك الحكم بصوم شهر رمضان فان حقيقة الصوم واحدة ولا تتغير بتغير الاعراض والاوصاف فكل ما هو مبطل لصوم رمضان مبطل لقضائه والنذر مطلقاً والمندوب فلا وجه للتفرقة بين الواجب والمندوب والحكم بوقوع المندوب من الجنب دون الواجب تنبيهان الاول قد بينا ان التعمد في الافطار او الابطال يوجب القضاء والكفارة والمراد من العمد ليس مجرد وقوع احدهما عن قصد واختيار ولو كان ناسياً للصوم فان الاكل والجماع لا يقعان سهواً بهذا المعنى اي من غير قصد ابداً مع انهما اذا وقعا سهواً لا يبطلان قطعاً بل المراد من العمد هو القصد الى الافطار او الابطال مع تذكر الصوم والالتفات الى حيث الافطار والابطال في المفطر والمبطل فاذا اكل او شرب او جامع في نهار رمضان مع تذكره انه صائم وان الطعام مفطر والجماع مبطل يجب عليه القضاء والكفارة ولو اعتقد ان الصوم عبارة عن الامساك عن بعض المأكول والمشروب المخصوصين وان غيرهما لا يفطر فاكل افسد صومه لا محالة ويجب عليه القضاء ان قصر في التعلم والا فالقضاء فقط بل وكذا الحكم بالاكل في تلك الصورة ولم يتو

الا اذا اعتقد كونه مفطراً فان حقيقة الصوم كما عرفت في اللغة والشرع انما هو الامساك عن مطلق الطعام والكلام فاذا قصد بعض الطعام لم يقصد اصل المعنى فلا يقال لمن امسك عن طعام خاص انه صائم وكذلك الامر في الجماع بمعنى انه اذا وقع متعمداً يوجب القضاء والكفارة في العالم والجاهل اذا كان مقصراً نعم اذا جامع جاهلاً بتحريمه في نهار شهر رمضان ولم يقصر في ذلك لم يكن عليه شيء كما في رواية زرارة وابي بصير قالا سألنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء الثالث انه لو اكره على الافطار فافطر لا اشكال في فساد صومه وانه يجب عليه القضاء دون الكفارة لعدم عصيانه في الافطار وان تعمد فيه كالواقع في يوم يجب صومه للتقية او تناول قبل الغروب فانه لا ريب في وجوب القضاء ح دون الكفارة ويكفي في جواز ذلك احتمال التلف نزلت المواقفة وهذا ما اختاره الشيخ في ط وقال يفسد صومه لانه مع التوعد يختار الفعل فيصدق عليه انه فعل المفطر اختياراً فوجب عليه القضاء وهذا جيد هنا اذا كان الاكراه بان توعد من يعلم اقتداره على فعل ما توعده به من القتل او الاضرار بالمال الخطير فتخوف الصائم وافطر وذهب الاكثر ح الى انه لا يفطر واحتجوا بوجوه ضعيفة الاصل وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وان المكره لا اختيار له فلا يتوجه عليه النهي فيكون تناوله سائغاً كالناسي وفساد هذه الوجوه غني عن البيان اما الاصل فلا اصل له فان المفروض انه لاجل الخوف من التلف تعمد في الافطار كالاكل او شرب لشدة العطش والجوع غاية الامر انه لا عصيان لذلك لا انه لا يفسد واما حديث الرفع فلا يفيد له الا ارتفاع المؤاخذة لاجل هذه الامور الثلاثة واما عدم توجه النهي الى المكره بهذا المعنى فلا وجه له لوضوح بقاء اختياره وانه يفطر اختياراً كما هو المفروض نعم اذا كان الاكراه
ثم ولو تسحر بعد الفجر ...
ولا يبعد ان يكون ...

لوجور المفطر في حلقه وادخاله فيه فلا ريب لاحد في عدم حصول الافطار بذلك فانه لم يخل بالعقد الذي هو الصوم وانما ادخل المفطر في جوفه قهراً ثم انه حيث ساغ الافطار لخوف التلف يجب الاقتصار على ما يندفع به الخوف ويحرم الزيادة كما لو اندفع بالاكل فشرب معه او بالعكس وفي الثالث لو ادعليه كفر وسيجيء تحقيقه عند بيان تكرر الكفارة بتكرر المفطر والمبطل

وهنا مسائل الاولى قال في الشرايع لا تجب الكفارة الا في صوم شهر رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وفي صوم الاعتكاف اذا وجب وما عداه لا تجب فيه الكفارة مثل صوم الكفارات والنذر غير المعين والمندوب وان فسد الصوم اقول هذا مما لم يخالف فيه احد من الاصحاب الا ابن ابي عقيل فانه نقل عنه انه قال من جامع او اكل او شرب في قضاء شهر رمضان او صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه واستند في ذلك الى اصالة البراءة ورواية عمار الساباطي في حديث عن ابي عبد الله انه سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعدما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وفيه ان الدليل قائم على خلاف الاصل فلا مغير للتمسك به مع وجود الدليل والراوي معلوم الحال فان عماراً ابن موسى وان كان ثقة الا انه ضابط والفقرة المتقدمة على ذلك بغير ناسخ لا بلينا فنؤيد فساد الفقرة الاخيرة الثانية الكفارة في صوم شهر رمضان هي الكفارة الكبرى اعني عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكيناً وهذا صريح الكتاب والاخبار ولا اشكال فيه وانما الاشكال في ان وجوب كل من الخصال الثلاث تخييري فيصح مع التمكن من الاوليين الاطعام بالمساكين او تعييني فالواجب اولاً اعظم الخصال فان عجز عنه فالاخير فان تحقيق المقام انه لا شبهة في امكان التخيير بين المتباينين كما في ما نحن فيه ومعناه وجوب كل واحد من الامرين او الامور بمعنى عدم جواز ترك واحد منها الا الى البدل وهذا معنى الوجوب و ح اذا ثبت وجوب ابتلين

او امور وشك في كونه تعيينا او تخييريا الاصل هو التعيين فان الوجوب
التخييري في الحقيقة تكاليف متعددة فان كل واحد من الامرين واجب فعلا
بمعنى انه لا يجوز تركها لا الى البدل وان لم يجب المجموع من حيث هو فمعنى التخيير تعدد
التكليف فلا وان كان يجوز ترك كل واحد الى البدل بخلاف التعييني فان
الواجب فيه امر واحد على التعيين ويترتب عليه تكليف آخر بعد العجز
عند تعذر الشك في تعلق التكليف وتعدده لا اشكال ان الاصل عدم
تعدده قال في الذكرى للسيد المرتضى قده لان احدهما انما على الترتيب
الآخر انما على التخيير وعن احدهما وايهان والتخيير عندنا اولى لموافقته براءة الذمة
انتهى وهذا من اعجب الامور فان اصل البراءة انما كان يدفع التكليف تكليف
ينهض على اثباته فلا يجوز لاثبات التخيير باصل البراءة هذا هو الاصل في المقام
مع ان الفقيه الخبير بجهات الشرع يعلم من ملاحظة الشرع بعدم وقوع مثل هذا
التخيير الذي توهم بين خصال الكفارة الكبرى او كفارة اليمين فان التخيير بين
عتق رقبة والطعام ستين مسكينا او بين عتق رقبة واطعام عشرة مساكين
مثل التخيير بين العتق والاستغفار فيعلم الشخص ان الله لا وجه لتوهم التخيير
اصلا فان الغرض من ايجاب الكفارة انما هو العقوبة على المكلف والمجازاة
عنه فلا ريب ان ما هو الاعظم هو المتعين للعقوبة وليس في الاخبار ما
يشعر بالتخيير وانما يستدل عليه بما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عم في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر
قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم
يقدر تصدق بما يطيق فان كلمة او موضوعة للتخيير وهذا انما يسلم لو انها
موضوعة لاحد الامرين او الامور والتخيير من احد موارد استعمالاتها فلا يستفاد
الا من قرينة خارجية وليس في المقام ما يفيد هذا كله مضافا الى ان في
الاخبار ما هو نص في الترتيب مثل ما رواه الصدوق فيمن لا يحضره

الفقيه عن عبد المؤمن بن الهيثم الانصاري عن ابي جعفر عم ان رجلا اتى النبي
صلى الله عليه وآله فقال هلكت فقال وما اهلكك قال اتيت امرأتي في شهر
رمضان وانا صائم فقال النبي اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين
قال لا اطيق قال تصدق على ستين مسكينا الحديث ولو نوقش في الظهور
فلا اقل من الظهور مع ان الاخبار التي عبر فيها باو ايضا بعضها في الترتيب فان الفقيه
ظاهرة في الترتيب وبالجملة فلا مجال للمناقشة في الترتيب بعد موافقته للاصل
وصراحة الاخبار فيه وعدم وجود ما يصح الاستناد اليه في الذهاب الى التخيير
مع ان كفارة رمضان هي كفارة الظهار والآية هناك صريحة في الترتيب
قال الله تعالى والذين يظاهرون منكم من نسائهم فتحرير رقبة ثم قال فمن لم يجد
فصيام شهرين متتابعين ثم بعد ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا فان تعليق صيام الشهرين على العجز عن العتق لا معنى له الا الترتيب
ومعلوم ان هذه الخصال كفارة كبرى ولا يختلف باختلاف الموارد بان يكون
مخيرة في مورد ومرتبة في الآخر وهذا انما هو مذهب ابن ابي عقيل وعلم الهدى فيكان في اول
تو ليكاسه والاصل في اشتهار التخيير هو الشيخ رحمه حيث اختار احد قولي شيخه السيد قده في تعيير
فلا ملتفت ولم يخالفوه وحكي عن الصدوق فيمن لا يحضره الفقيه والشيخ في كتابي الاخبار
انه يجب بالافطار بالحرام ثلاث كفارات وبالحلال كفارة واحدة والمستند في ذلك
ما رواه الصدوق عن عبد السلام بن صالح الهروي قال قلت للرضا عم يا ابن رسول الله
قد روي عن آبائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلاث كفارات
وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا فمتى جامع الرجل
حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات عتق رقبة وصيام
شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح
حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة ولا اشكال في العمل بالرواية انتهى

[illegible]

وقال الصدوق قده في الفقيه انه وجد ذلك في رواية ابي الحسين الاسدي فيما
ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ويعلم من ذلك
المسالة بصاحب الامر عجل الله فرجه لا فرق في المحرم بين الاصلي والعارضي فيجب كفارة
الجمع بالزنا ووطء الحلال في الحيض والنفاس والاستمناء والامناء بالنظر او
التقبيل والافطار بمال الغير بدون اذن صاحبه او التراب وقيل ويجب ايضا
بابتلاع نخامة الرأس اذا صارت في فضاء الفم او وطء مع امكان اخراجها على قول
وهذا القول مبني على ان النخاعة بل نخامة الصدر من الخبائث المحرم اكلها
كلحم الكلب والخنزير والميتة وغير ذلك والخبيث كل ما يتنفر منه الطبع لكنه
ليس بتمام فان المراد من الخبيث الذي حرم اكله هو الاكول الذي يكون فيه جهة
بها لا يوخذ الى تشارع الاكل ويمنع منه ويجعل المكلف في حمى من الاكل فخبيث الاكول
مثل خبيث القول وهو التلفظ بما لا يجوز في الشرع التلفظ به كالكذب والافتراء
والنميمة وهكذا مع ان الخبائث المحرمة ليست مما يتنفر منها الطبع ولو سلم ان الخبيث
ذلك فنمنع كون النخامة كذلك فانها ما لم يخرج الى خارج الفم لا يتنفر منه اغلب
الطبايع وقد ذكرنا انه مثل الريق فلا باس بابتلاعه كما في الخبر لا باس بان يزدرد
الصائم نخامته ثم ان صوم الاعتكاف الواجب مثل صوم رمضان في وجوب الكفارة
الكبرى والمستند في ذلك رواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله عم قال سألته
عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق
رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وقال الصدوق قدس
الله سره وجل انه ان جامع بالليل فعليه كفارة واحدة وان جامع بالنهار فعليه كفارتان
والراوي عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل وطئ امرأته
وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قال قلت فان وطئها نهارا
قال عليه كفارتان اقول واحدة للاعتكاف لحرمة الجماع فيه ولو ليلا والاخرى
لافساد الصوم واما كفارة قضاء رمضان فهي كفارة اليمين ويدل على ذلك

ما رواه الشيخ عن بريد العجلي عن ابي جعفر عم في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من
شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم
وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين ونحوه
عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عم رجل وقع على اهله وهو يقضي
شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم
يوما بدله وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان
لم يمكنه صام ثلاثة ايام كفارة لذلك والاقتصار بالاطعام العشرة من بين الخصال
انما هو لرعاية الاغلب فان اغلب الناس لا يستطيع على العتق والكسوة بقي
الكلام في كفارة نذر معين وقضائه قال في الشرائع اذا افطر من ما انذر
صومه على التعيين كان عليه القضاء وكفارة كبرى مخيرة وقيل كفارة يمين
والاول اظهر والتحقيق في المقام ان نذر يوم معين يقع على وجهين احدهما
ان نذر يوما خاصا من الايام ولا نظر له الا الى هذا اليوم بحيث لو طرأ مانع
من صومه من المرض والغفلة والنسيان فات منذوره ولن يصوم يوما آخر فقط
في اذا اعتقد الصوم فعصى وافسده لا قضاء عليه وعليه الكفارة الثاني ان نظر
الى صوم يوم من ايام السنة ويعين يوما واصلا لما هذا يولفضيلة اليوم
وشرفه وليس تمام النظر الى هذا اليوم فاذا افسده فعليه القضاء والكفارة
والاخبار ساكتة عن التفصيل ولا دليل عليه الا ان الواقع كذلك ويعلم الانسان
ذلك من نفسه ويجده عند الملاحظة نعم لما كان الغالب هو تمام النظر الى يوم
من ايام السنة ورد الحكم بالقضاء في الاخبار مطلقا ويصرف الى ما هو الغالب
المتعارف كما في رواية علي بن مهزيار انه كتب الى ابي الحسن عم يا سيدي رجل
نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر
او اضحى او يوم الجمعة او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك
اليوم او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب اليه قد وضع الله عنه الصيام

في هذه الايام كلها او بعضها يوما بدل يوم ان شاء الله هذا القضاء واما الكفارة فلا
اشكال ايضا في وجوبها وانما الخلاف في انها كفارة كبرى مخيرة كما ذهب اليه الاكثر
او كفارة يمين كما ذهب اليه المحقق في النافع وابن بابويه وهي عتق رقبة
او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم وصيام ثلاثة بعد العجز عنها والقائل بوجوب
الكفارة الكبرى لا مستند له يعتد به الا ما رواه الشيخ عن عبد الملك بن عمرو عن
ابي عبد الله عليه السلام قال من جعل لله عليه ان لا يركب محرما فركبه قال ولا اعلمه الا
قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين متتابعين او ليطعم ستين مسكينا
وهذا كما ترى لا يصلح للاستناد اليه فان هذا القول حدث عن الراوي
وليس له حجة وما رواه القسم بن الفضيل قال كتبت اليه يا سيدي رجل
نذر ان يصوم يوما لله فوقع في ذلك اليوم مع اهله ما عليه من الكفارة
فاجاب يصوم يوما بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة فانما يدل على العتق
وهو مشترك بين كفارة رمضان وكفارة اليمين ولم يتعين على الثاني
بعد العجز عنه هل هو صيام شهرين متتابعين او كسوة عشرة مساكين
فيبقى الاخبار الدالة على تعين كفارة اليمين سالمة عن المعارض كرواية
الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال
ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت لله علي فكفارة
يمين ونظيره رواية علي بن مهزيار حيث تدل على وجوب التصدق على سبعة
مساكين في كفارة النذر المعين قال في المدارك ولعل لفظ السبعة وقع
من الكاتب سهوا وهو كذلك الثالثة هل تتكرر الكفارة بتكرر الموجب ام لا فيه خلاف
اذا كان في اليوم الواحد فالاكثر الى انها لا تتكرر مطلقا كفر عن الاول ام لم يكفر اتحد
السبب او اختلف وقال علم الهدى قده تتكرر بتكرر الوطي وقال ابن الجنيد قده ان
كفر عن الاول كفر ثانيا والا كفر كفارة واحدة عنهما وقال قده في نهاية الاحكام وعندي
ان تغاير جنس المفطر تعددت الكفارة سواء اتحد الزمان ام لا كفر عن الاول او لا
وان

وان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة والا فلا
ورجح بعض الاواخر التكرر مطلقا وقال شيخنا الشهيد الثاني وهو الاقوى
ان لم يكن سبق الاجماع على خلافه ومقتضى المذهب ما ذهب اليه الاكثر فانه
لا شبهة في ان السبب في الاخرين وعلم سببيته امر معين لامر انما الاصل تعدد
المسبب بتعدد السبب ح والشك في شرطيته شيء وما نفيته منه فمع بالاصل
لكن الخلاف في اصل التكرر وعدمه مع قطع النظر عن تخلل الكفارة مبني على
علم احوال السبب فيما نحن فيه فان السبب الموجب للكفارة ان كان هو افساد
الصوم الصحيح فلا ريب ح في عدم تكرر الكفارة مطلقا فان السبب الموجب هو الاول
وان كان ايجاد الثاني في الفعل محرما ~~[…]~~
في نهار رمضان خاصة وان كان الموجب نفس حصول الفعل المفطر اذا
وعليه يتفرع الخلاف الاخر في التكرر مع تخلل الكفارة وعدمه مع عدمه فان
الكفارة هنا ان كانت مثل التوبة في ان التوبة الواحدة تقع عن المعاصي الكثيرة
اذا لم يلبس بعد كل منها ~~[…]~~ التوبة تتكرر ~~[…]~~
مع التخلل وهكذا الحال وهو ايضا في الجملة فان تكررها انما هو مع التخلل وان لم تكن
الكفارة مثل التوبة بل كانت لاثر يترتب على صدور الفعل فلا اشكال ح في التكرر
اذا عرفت ذلك فنقول ان ثبوت اصل الكفارة على خلاف الاصل فيقتصر
على موارد اليقين وهو ان لا ينوي الصوم اصلا او يفسد بعد انعقاده وح
احتمال كون الافساد هو السبب يكفي في الحكم بعدم التكرر ومع وجود هذا الاحتمال
لا يجوز الاستدلال على العكس وما روي عن الرضا عليه السلام من تكرر الكفارة
بتكرر الوطي كما ذهب اليه علم الهدى قده لا ينهض حجة في اثبات مثل هذا الحكم
المخالف للاصل فان التفصيل بين الوطي والاكل مما لا وجه له فان تكرر باحدهما
تكرر بالاخر ايضا وليس في خصوصية المفطر ما يشعر بذلك والتعدي عن هذه
الرواية الى حكم الاكل والشرب في غاية الاشكال فالاولى حمل هذه الرواية على الاستحباب

واستدل السيد قده بان الجماع سبب تام في وجوب الكفارة فتتكرر بتكرره والا لما انقطعت
ولان الامساك واجب في رمضان والوطي فيه محرم لحرمة رمضان فاوجب الكفارة
كالاول وانت ترى انه قده قد اخذ ما يستدل عليه دليلا على نفسه فان سببية
الجماع ووجوب الكفارة بمجرد وقوع الوطي هو المدعى ولا دليل عليه واحتج العلامة
في الحق مع التكرر مع تغاير الجنس بان الكفارة تترتب على كل واحد من المفطرات مع
الاجتماع لا يسقط الحكم الا لو خرج عن الماهية عن مقتضاها حالة انفرادها الى غيرها فلا
تكون تلك الماهية هف وهو ايضا مثل السيد قد اخذ مدعاه دليلا فانما بان
دفعا احتمال كون السبب هو افساد الصوم بالجماع او الاكل ثم هذا الذي ذكره
في السبب المختلف يأتي في المتحد ايضا فلا وجه لما ذكره من التفصيل هذا في تكرر
السبب في اليوم الواحد واذا تكرر في رمضان في يومين فلا اشكال
في تكرر الكفارة ح كفر عن الاول ام لم يكفر لتكرر السبب الموجب للكفارة
على كل حال سواء كان هو نفس الفعل او فساد الصوم وصوم كل يوم عبادة
مستقلة الرابعة قال في الشرايع من فعل ما تجب به الكفارة ثم سقط فرض
الصوم بسفر او حيض وشبهه قيل تسقط الكفارة وقيل لا وهو الاشبه اقول
ان الشيخ قده ادعى اجماع الفرقة بعدم السقوط واختار العلامة قده في
التذكرة وساير كتبه السقوط قال في التذكرة لو جامع او اكل او شرب في اول النهار
بعد عقد صومه ثم تجدد عذر مسقط للصوم كجنون او مرض او حيض او نفاس
في اثناء النهار فالوجه عندي سقوط الكفارة لان زمانا لا يصح الصوم فيه
يستحيل من الله تعالى العالم به الحكيم الامر بصومه والا لزم تكليف ما لا يطاق
فيكون فعل المفطر قد صادف ما لا يصح صومه فاشبه ما لو صادف الليل و
كما لو قامت البينة انه من شوال انتهى والتحقيق في المقام انه ان علم المكلف
في اول النهار بطرو العذر وجزم بذلك يجوز له الافطار قبل طروه ولا يجب
عليه الكفارة وما توهمه العلامة ومن تبعه من ابتناء المسئلة على قاعدة اصولية
وهي

وهي انه هل يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه او لا فيثبت الكفارة
على الاول وتسقط على الثاني فاسد جدا لعدم ابتنائها عليها بوجه من
الوجوه فان هذه القاعدة مع فسادها في نفسها فان استحالة التكليف
مع العلم بفقدان الشرط من المستقلات وليست قابلة للكلام لا تنفع في
امتناع التكليف في المقام لان التكليف في المقام ثابت وان كان التكليف
مع العلم بانتفاء الشرط ممتنعا والوجه في ذلك ان التكاليف انما تتعلق على
العناوين الكلية المنطبقة على الاشخاص الطارية عليها كالقادر والعاجز
والحاضر والمسافر والصحيح والمريض ولا نظر في التكليف الى الشخص وانما
يثبت التكليف له بلحاظ العنوان المنطبق عليه فحينئذ اذا اتصف بعنوان يثبت
له الحكم المتعلق بهذا العنوان ما دام معنونا بذلك واذا لم يتصف عنه انقلب
بعنوان ذلك الحكم المتعلق به الى ان طرأ عليه عنوان اخر يجب عليه الحكم
المتعلق بذلك كما في واجد الماء والفاقد والحاضر والمسافر ففيما نحن فيه
تكليف الصيام انما تعلق على الحاضر والعاقل والصحيح وغير ذلك فما دام
الشخص متصفا بهذه العناوين يجب عليه عقد الصوم وان علم بانحلاله
لطريان العذر في الاثناء ولا تنافي بينهما فانه لا منافاة بين ايجاد
المقتضي والعلم باحداث المانع بعد ذلك كما لو عقد امرأة وعلم انه يطلقها
بعد ساعة فح اذا فعل ما تجب به الكفارة يوجب عليه الكفارة كما لو اكل او
شرب او اجنب متعمدا ثم اكره اصابه فانه قد افسد صوما صحيحا واجبا في نهار
رمضان نعم لو كان مخصوصا لاشخاص ملحوظة في تعلق التكليف امتنع
التكليف في المقام فقد تبين بما حققناه فساد ما تمسك به اية الله نور الله
ضريحه من انه زمان لا يصح الصوم فيه فان الصوم وان كان امرا واحدا
في النهار لكنه اذا انعقد مع اجتماع الشرايط انعقد صحيحا وان كان تلك
الصحة لم تستقر بل الصوم صحيح مراعى بنهاية الوقت فبعد تمامه يستقر الا

ان اصل الصحة من الاول وان لم يستقر بعد فلان الزمان الذى علم بطرو العذر فيه لا يتم فيه الصوم لا انه لا يصح حين الانعقاد ولذا يجب قضائه لعدم التامية وكذا ما ذكره من انه مثل ما لو افطر ثم انكشف بالبينة انه من شوال فان هذا اشتباه مع الفارق لعدم ثبوت التكليف هناك نفس الامر بالصوم وهذا اعجب من العلامة قده مع ان حرمة الافطار مثل الخروج عن موضع الزحف مما لا ريب فيه وان كان السفر اختياريا واعجب من ذلك ما ذكره اجزاء من انه لو افطر ثم سافر سفرا ضروريا فهو كالعذر المتجدد من جنون او حيض ولو سافر سفرا اختياريا فان لم يقصد به زوال الكفارة عنه فالاقرب انه كالعذر وان قصد به اسقاط الكفارة لم تسقط والا لزم اسقاط الكفارة عن كل مفطر باختياره والاقدام على المحرمات انتهى اقول من المعلوم ان علة تعدد الاعذار ليست منحصرة بصورة الاضطرار لوضوح ان السفر والمرض والحيض والنفاس بعد الافطار ولو كان الشخص هو السبب في احداثها لا تخرج عن العذرية باستنادها الى الاختيار في انه اذا تعمد في الافطار في شهر رمضان ثم تجدد له عذر السفر او غيره لا يسقط عنه الكفارة لا بتنائه سواء كان العذر المتجدد ضروريا او اختياريا ومع ما ذكره ايده الله فلا بد ان يسقط عنه الكفارة مطلقا في الضروري والاختياري وقضيته زوال الكفارة ام لم يسقط لوجود المناط الذى ذكره في جميع هذه الصور وهو ان اليوم المتجدد فيه العذر مطلق زمان لا يصح فيه الصوم فيستحيل من الحكيم الامر بصيامه لانه تكليف بالايطاق وهو قبيح عليه وما ذكره من اللازم الفاسد يقتضي ما ذهب اليه فلا وجه للفرار عن ذلك وهذا اقوى دليل على فساد مختاره فتبصر فروع فقد ذكرنا ان الكفارة مرتبة فلا يجب بالرتبة الثانية الا بعد العجز عن الاولى منها في انه اذا عجز عن العتق فصام ثم تمكن منه في الاثناء هل يجب عليه اتمام الصيام او يجوز له الانتقال الى الرتبة الاولى الاظهر وجوب الاتمام فان لكل واحد من الخصال واجب مستقل في مرتبته فلا يجوز الانتقال من الرتبة

الاولى

الاولى الى الثانية مع التمكن من كليهما كما ان الرتبة الثانية فان الكفارة في كل مرتبة تستقر في الذمة بمجرد التمكن والاقتدار ولا يجوز العدول عنها الا مع العجز فلا وجه لما ذكره من ان الانتقال الى الرتبة افضل فانه لا بعد ما بين الحرمة والافضلية مع ان مقتضى تنظيره بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة تحريم العود الى الرتبة كما يحرم عليه العود الى الوضوء بعد الشروع في الصلوة الثاني المعروف بين علمائنا انه اذا عجز المكلف عن الاصناف الثلاثة صام ثمانية عشر يوما فان لم يقدر تصدق بما وجد او صام ما استطاع فان لم يتمكن استغفر الله تعالى ولا شيء عليه وكذا في التذكرة واستنادهم في ذلك الى رواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سئلنا اباعبدالله عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة مساكين ثلاثة ايام والمستفاد من الادلة الكتاب والسنة ان الكفارة الواجبة انما هي الخصال الثلاث وليس بعدها ما يجب الانتقال اليه بعد العجز عنها كصوم ثمانية عشر يوما او التصدق او الصوم بما استطاع ثم الكفارة بان يكون خصال الكفارة ستة العتق في المرتبة الاولى والاستغفار في الاخيرة فان في بعض الاخبار انما اكتفى بذكر الثلاث المعروف وفي اخرى ذكر الانتقال الى الصوم ثمانية عشر يوما وفي ثالث حكم بالتصدق بما يطيق بعد العجز عن الخصال الثلاث وبالتامل في هذه الاخبار يعلم ان الانسان جزما بان الواجب انما هو الخصال الثلاث وليس بعدها كفارة اخرى يجب الانتقال اليها لوضوح ان الاستغفار والتوبة كفارة عن كل معصية صغيرة او كبيرة تجب عند جميع المعاصي وليس ذلك مرتبا على شيء مع ان ايجاب المبهم مستحيل عقلا فلا يصح لوجوب التصدق او الصوم بما يطيق فيعلم من جميع ذلك انه يستحب بعد العجز عن الخصال صوم ثمانية عشر يوما او التصدق بما يطيق لا انها بنفسها داخلة في خصال الكفارة مرتبة بعضها مع بعض كما يستفاد من كلمات الاصحاب الثالث قال في كرة ولا شيء عليه بعد العجز بالكلية اى لا يجب

صح الاستغفار

التكفير عليه ويسقط عن ذمته بحيث لو تمكن بعد ذلك لا يجب ايضا واستدل على ذلك بقول النبي صلعم للمجامع اذهب فكله انت وعيالك فانه لم يامر بالكفارة في ثاني الحال ولو كان الوجوب ثابتا في ذمته لامره بالخروج عنه واحتج العلامة بان الكفارة حق من حقوق الله تعالى مع وجد البدل فلا يجب مع العجز كصدقة الفطر وانت خبير بفساد الاستدلال فان عدم الامر في ثاني الحال بالكفارة كيف يدل على سقوطها عن الذمة كما لا يجب مع التمكن ايضا مع انها اذا وجبت مع القدرة فهي ثابتة في الذمة الى ان تبرأ بالاتيان فان القدرة التامة شرط لتنجز التكليف واذا فاتت القدرة زال تنجز التكليف لا تعلقه بالشخص وما ذكره ايده الله من انه كصدقة الفطر قياس مع الفارق فان الغنى هناك موضوع لاصل تعلق التكليف بالزكوة فلا تتعلق على الفقير اصلا ولذا لا تجب مع العجز وليس الغناء كالقدرة شرطا للتنجز كي يبقى التكليف مع الفقر ايضا الرابع لو قدر على صوم شهر واحد انتقل فرضه الى الاطعام فان التتابع ماخوذ في الشهرين فاذا تعذر ذلك تبدل الفرض نعم اذا امكن من صوم شهر تام ويوم واحد من الشهر الثاني مع التتابع يتعين عليه ذلك مع العجز عن العتق ثم يصوم الباقي عند التمكن فانه يصدق حينئذ انه صام شهرين متتابعين ولو تمكن من صيام شهر واطعام ثلاثين مسكينا لم يجب الا ان يتمكن من احدى الخصال تامة ولكن الا يجب لو قدر على اطعام ثلثين فان المرجع في ذلك كله هو الاخبار ولا دلالة في الاخبار على شيء من ذلك المسئلة الخامسة لا اشكال في وجوب القضاء والكفارة على كل من الرجل والمرئة بالجماع اذا لم يكن احدهما مكرها يرتفع معه القصد والاختيار والا فعلى المكره كفارتان ولا شيء على المكره بالفتح لا القضاء ولا الكفارة والوجه في ذلك ان الجماع في نهار رمضان هتك يقع

من

من اثنين فيوجب على كل منهما القضاء والكفارة وان استقل واحد منهما في ايجاد هذا الهتك يجب عليه ما كان يوجب على الاثنين وان صح صوم المكره بالفتح رجلا كان او امرئة فان صحة صوم المكره لا تنافي في وجوب الكفارتين على المكره بالكسر فان الكفارة الزائدة ليست كفارة المكره بالفتح فان الفرض صحة صومه ولا قضاء عليه فضلا عن الكفارة وانما هي زيادة عقوبة وجبت على من استقل في ايجاد سبب الهتك ويدل على اصل الحكم ما رواه ثقة الاسلام في الكافي باسناده عن المفضل بن عمر عن ابي عبدالله عم في رجل اتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا ولا باس بالعمل بهذه الرواية لانها في الكتب المعول عليها ولا فرق في كل من الرجل والمرئة بين الزوج والاجنبي فان المناط في زيادة العقوبة مع الاكراه انما هو الاستقلال في ايجاد سبب الهتك ولا يتفاوت بخصوص الزوجة والاجنبية بل وكذا الامر في وطي الغلام ايضا مع الانزال كما سبق كل ذلك لا فرق بين المكره والتاثم والمتهادي في الجامع الذي هو المكراه هذا اذا اجبرت المرئة على الجماع واضطرت عليه ولو مكنت منه للضرب والتوعد فعليه كفارة واحدة وليس عليها الا القضاء لا الكفارة وقد يجتمع في الوطي الواحد عنوانا الطوع والاكراه ابتداء واستدامة فيلزم الاول احكامه والاستدامة حكمها كما نبه في وطي المجنون امرئته فان طاوعته فعليها الكفارة ولا شيء عليه وان كان اكرهها فليس عليهما شيء والوجه ظاهر المسئلة السادسة ~~لا يجوز للواحد~~ ان يتبرع بالتكفير عمن تثبت عليه الكفارة بالافطار في نهار رمضان او ابطال صيامه او غيره مطلقا في القضاء والنذر المعين والاعتكاف الواجب وكذا جميع الكفارات يصح ولا يبرأ ذمة من عليه الكفارة بفعل الغير فلا يسقط عنه التكليف الا ان يفعل بنفسه من غير فرق بين الخصال والوجه في ذلك اولا ان

لا يصح

الكفارة مجازاة وعقوبة لمن تعمد في ابطال صيامه الواجب عليه تعيينا ولذا سميت كفارة فانها يستر بها الذنب لدافع عن المكلف فمع كونها مجازاة انها لم يطلب الا من فاعل الذنب كي يغفر ويستر لذلك ولذا يكون عقوبة لا انها تكيد فالعجب الاوسع انه يعفو واحد ويكفر الاخر عن الفاعل مع ان اصل الغرض من التكفير صدور فعل حسن من المذنب في مقابل ما صدر عنه من الفعل الخبيث كي يعفو الله تعم عنه بهذا العمل الصالح فالمقصود بالاخرة انقياد هذا العاصي المتمرد لتبارك باوامر الشارع وينتهي بنواهيه ومن البين انه لا يحصل هذا المقصود الا بصدور التكفير عن نفسه وهذا لا يلتفت الامر يتأتى فيه وثانيا ان الواجب الذي يسقط بفعل الغير هو الذي يتعلق الغرض بمجرد حصوله من غير نظر الى خصوص الفاعل كدفن الميت مثلا فانه يحصل الغرض ح ولو حصل الدفن منه من غير مباشرة ومن هذا القبيل الدين فان الواجب وصول حقه الى مستحقه من قبل المديون الى الدائن ويتأدى ذلك باداء كل احد وهذا بخلاف العبادة فان النظر فيها الى تقبل نفس المكلف وصدور العبادة عن الفاعل بالخصوص كما في الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وغيرها من الواجبات التعبدية ترد الكفارات بانها عبادات لا بد ان تقع على وجه القربة حتى العتق والاطعام ولا تجزي لو وقعت على غير هذا الوجه ولو صح التبرع بالتكفير في الكفارات لصح ذلك في غيرها ايضا من العبادات المذكورة والتالي بديهي البطلان وان كان ممكنا عقلا فالمقدم مثله لعدم الفارق فقد ظهر من ذلك كله انه لا وجه للتفصيل بين خصال الكفارة والحكم بجواز التبرع في العتق والاطعام وعدم جوازه في الصوم بل يراعى فيه الوفاة فان المانع في الصوم ان كان جهة العبادة فالكل مشترك فيه وان كان جهة اخرى فهي موجودة في الجميع ايضا ولم يفرق في لفت بلزومها وجوبها في الصوم وغيره عن الحي والميت فانه دين فقضي عن المديون

فوجب

فوجب ان تبرأ ذمته كما لو كان لا جنبي بل هذا اولى لان حق الله تعم مبني على التخفيف

المسئلة السابعة قد عرفت ان مجرد وقوع المفطر او المبطل في نهار شهر رمضان لا يوجب القضاء ولا الكفارة كمن اكل او شرب سهوا او جامع امرأته غفلة ونسيانا وانما الموجب للقضا هو التعمد على الافطار او الابطال فينتفي حقيقة الصوم اساسا على الاول ويفسد على الثاني وكلما وجب القضا وجب الكفارة لا محالة لكونهما معلولين لعلة واحدة اعني التعمد على احد الامرين ويدل على ذلك ان الكفارة مدار التعمد فانه من الضروري عند اهل الشرع انه كلما تحقق التعمد على الافطار فلا يجب القضاء والكفارة كما في الموارد التي ثبوت الكفارة فيها قطعي فانه ليس الا لمكان العمد فكلما دل على ثبوت القضا نعلم منه ثبوت الكفارة جزما لان احد المعلولين يدل على وجود العلة وهي تدل على ثبوت المعلول الاخر واذ تبين هذا الك فنقول انه لا شبهة في اجراء الاصل في الشبهات الموضوعية بدون الفحص وانه لا يجب الاحتياط فيها بل لا رجحان له وليست كالشبهات الحكمية كي لا يجوز اجراء الاصل فيها قبل الفحص لكنه قد يستلزم ايجاب الفحص لاجل الاهتمام بالمورد كما وقع ذلك في مواضع من الشرع كما في الاستطاعة الى الحج وبلوغ المال النصاب لزكوة او الخمس فانه مع احتمال الاستطاعة والبلوغ الى النصاب لا يجوز اجراء الاصل بل يجب الفحص فالمسئلة اموال فمقتضى القاعدة ح في ليالي شهر رمضان هو جواز الاكل والشرب والجماع الى ان يتيقن طلوع الفجر الثاني اتكالا على باصالة بقاء الليل سواء شك في الطلوع او ظن به وعدم وجوب شيء عليه من القضاء والكفارة على تقدير تبين الخطاء لعدم تحقق التعمد منه كما لا يجوز رفع اليد عن اصالة بقاء النهار حتى يتيقن دخول الليل مطلقا للتمكن من تحصيل العلم والعاجز فانه يجب له الاحتياط حتى يتيقن بدخول الليل الا انه قد مفاد الاخبار في المقام هو وجوب

الفحص عن الفجر ومراعاته ~~فلا يجوز اجراء الاصل~~ قبل الفحص ~~اما لعمل عليه~~ ~~بعد الفحص~~ فاذا رصد الفجر وراعاه ولم يتبين له فيجوز له الاكل والشرب وغير ذلك ولا شيء عليه ولو وقع كل ذلك في النهار ولو اكل من غير مراعاة والتفت في النهار فالاخبار مصرحة بثبوت القضا ~~فلا مفادها ترك الاكل والشرب مع عدم مراعاة~~ ~~الفجر~~ ~~الاكل والشرب~~ ~~بحيث~~ ~~يجب~~ القضاء دون الكفارة ولم يذكر الكفارة فيها ~~وانما الكفارة~~ ~~بالقضاء~~ ومن هذه الاخبار المروي عن سماعة بن مهران قال سألته عن رجل اكل وشرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع الفجر فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة والمروي عن الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين فقال يتم صومه ذلك ثم ليقضه الى غير ذلك من الاخبار ~~والحصل منها ان حال الصوم~~ ~~كحال النجاسات في المسائل محرزة يجري الاصل بدون الفحص في المراعات~~ ~~كحال الامراض والنفوس في شدة الاهتمام كي يجب الاحتياط بترك الاكل~~ والشرب بمجرد الاحتمال فالاكل والشرب من غير مراعاة اذا تبين الخطأ ~~في~~ التعمد على الافطار في نهار رمضان بجعل الشارع وتعريفه ~~فيجب عليه~~ ~~ما هنا~~ القضاء ~~دون~~ الكفارة ~~جميعا~~ ومن العجب بان هاهنا اكثر من الاساطين قدس الله اسرارهم واحة وانظروا الى الاخبار وفضيلته وفككوا بين القضاء والكفارة فحكموا بوجوب القضاء دون الكفارة المستقر امور احدها فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة في الصوم الواجب المعين كما في الشرائع قال في المعتبر انما اشترطنا الوجوب في التعيين لان ما ليس بمتعين وان فسد صومه فليس له الاتيان ببدل له قضاء لان القضاء اسم لفعل مثل

المقضي

المقضي بعد خروج وقته والاكل صوم صادفه احد ما نذكره فانه يفسد فان كان واجبا غير متعين اتى بالبدل ولا يسمى قضاء وان كان متعينا فالبدل قضاء وهو كما ترى قال في المسالك في شرح عبارة المتن المراد من استصحب بقاء الليل ففعل المفطر ولم يراع الفجر مع قدرته على المراعات فصادف فعله النهار وجب عليه القضاء دون الكفارة اما سقوط الكفارة فللاصل واباحة الفعل اذ لا خلاف في جواز فعل المفطر مع الظن الحاصل من استصحاب بقاء الليل بل مع الشك في طلوع الفجر فينتفي المقتضي للتكفير انتهى اقول اجراء الاصل لا الا انه لا بعد وجود الدليل الدال على ثبوت القضاء كما عرفت حيث انه لا يجب القضا الا مع التعمد او ما في حكمه وقد اطبق على ما علي وجوب الكفارة ايضا مع تحقق التعمد وليس وجوب القضاء في المقام الا للاكل مع عدم الفحص الذي اوجبه الشارع ولا معنى لايجاب الفحص الا ان الفعل مع عدمه في حكم التعمد على الافطار بلا اشكال فمن الحكم بوجوب الكفارة عند ثبوت القضا فان القضا فرع فوات الصوم ولا يفوت الصوم الا مع التعمد على الافطار والابطال واما جواز الاكل قبل المراعاة بعد ايجابها فلا يمكن لاحد القول به فانه بعد ايجاب المراعاة لا ان الاكل قبل المراعاة كالاكل في نهار رمضان فان الجواز انما هو مقتضى الاصل ~~ومقتضى~~ ~~الاخبار انه لا يجوز~~ اجراء الاصل قبل المراعاة ومن المحتمل الامور حصول الظن من الاستصحاب وهل هو الا الاصل بان السابق عند احتمال طرو الرافع والظن انما هو اثر الامارة وما العمل ما بين الاصل والامارة ثم يجوز الاكل بعد المراعاة ولو كان شاكا في الطلوع كما يدل عليه بعض اخبار الباب فما ذكره في المسالك من نفي المنافاة بين وجوب القضا وجواز الاكل فما لا يرجع الى محصل قال في المسالك ومقتضى الاطلاق وجوب القضا مع ترك المراعات وان كان المخبر اكثر من واحد ولو الحجة الثانية في سقوط القضاء لو كان المخبر عدلين لانهما حجة شرعية عم للمؤثر له عدم المراعاة لعدم اهليتها لمعرفة الوقت كالمعمى نهل الثلاث واما اعتبار العدلين فانه مع حجيته في المقام لو علم شرعيته لا اثر له لا يسقط القضاء لا اجاله صح

ويأتي عند البأس في ذلك اقول قد عرفت ان ايجاب المراعاة مع احتمال الطلوع
انما هو لئلا يقع الاخلال في الصوم ... فاذا كان قاطعا ببقاء الليل فالاكل
فقاعدة الاكل في النهار لاشيء عليه اصلا ... اذا احصل له العلم والاطمينان
بطلوع الفجر بقول واحد ولو كان فاسقا فاكل ووقع في النهار ...
في وجوب القضاء والكفارة عليه لتعمده على الافطار في النهار سواء كان قادرا
على المراعاة او عاجزا عنها كالاعمى والمحبوس وان لم يحصل له الاطمينان ولو
باخبار عدول فاكل ... وظن ... الطلوع وتبين الطلوع
وقت التناول يجب عليه القضاء والكفارة ايضا ...
شرعا هكذا ... العكس فلو حصل له الاطمينان بعدم الطلوع
بقول واحد فاسق فاكل وصادف في النهار لا يجب عليه شيء لا القضاء ولا
الكفارة ... الفرق بين اخبار العدلين ...
المناط هو ما ذكرناه من حصول الاطمينان ... الفرق بين القادر ... بالطلوع
المراعاة والعاجز عنها بالحكم بوجوب القضاء في الاول وعدمه في الثاني مع
القطع بتبين الطلوع وقت التناول ...
اشتراط العمل بالاصل بالمراعاة ... ان العاجز عنها ... مع احتمال الطلوع
ولا يجوز له العمل بالظن لعدم اعتباره شرعا ... تحصيل اليقين
فيها ... كما استقر به المحقق الشيخ علي قده من سقوط القضاء لو كان الخبر
بعدم الطلوع عدلين ... ان البينة لم يثبت حجيتها على نحو العموم
كي يجب التعويل عليها مطلقا ويترتب عليها احكام العلم وانما ثبت ذلك في باب
القضاء خاصة الثالث من الامور التسعة التي حكموا فيها بوجوب القضاء الافطار
اخلادا الى من اخبر ان الفجر لم يطلع مع القدرة على عرفانه ويكون طالعا وقد ظهر مما ذكرناه
من ... فساده فانه مع حصول الاطمينان بعدم الطلوع من قول المخبر
فلا شيء عليه اصلا ومع عدمه يجب الكفارة ايضا لعدم جواز اجراء الاصل بعد ...

ثم لجواز ... بعدم ثبوت الايهام المراعاة

المراعاة والتقييد بالقدرة على العرفان اليقين لا وجه له كما بيناه فان العمل بالظن
لا دليل على جوازه في حق العاجز عن المراعاة والاصل لا يجب الاتباع الا بعد المراعاة
فاللازم له هو الاحتياط في اول النهار واخره الثالث ترك العمل بقول المخبر
بطلوعه والافطار لظنه كذبه وقد ظهر مما سبق انه ان كان قاطعا بعدم الطلوع
وظن كذب المخبر فظهر طالعا حين التناول لا شيء عليه وان اكل
مع احتمال الطلوع يجب عليه القضاء والكفارة وقد عرفت انه لا فرق في الخبر
بين العادل والفاسق والواحد والمتعدد فلا وجه لما استقر به العلامة ره
في ... والشهيدان من وجوب القضاء والكفارة لو كان الخبر عدلين للحكم
بقولهما شرعا فيكون كتعمد الافطار مع تيقن الطلوع وفي ذلك وان ظن كذبهما
الرابع الافطار تقليدا ان الليل قد دخل ثم تبين فساد الخبر اقول ان استصحاب
النهار لا يجوز رفع اليد عنه حتى يتيقن بدخول الليل فاذا افطر بغير يقين
فقد تعمد في الافطار فانه لا يجوز رفع اليد عن اليقين السابق الا بيقين
اخر مثله فالمفطر تقليدا يجب عليه القضاء والكفارة لا محالة نعم اذا قطع بدخول
الليل ثم تبين انه اكل في النهار لا شيء عليه اصلا فانه انما اخذ بالوظيفة ولم
يات بما ينافي صيامه فان المنافي له انما هو التعمد على الافطار في النهار ولكن ...
حصل له الاطمينان بالدخول باخبار واحد او متعدد فاجزم به المحقق الثاني
من انه لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما فلا شيء على المفطر وان كان ...
لا التقليد لان شهادتهما حجة شرعية فاسد على الاطلاق ...
... وبالجملة ان الحكم بعدم وجوب الكفارة في هذه الصورة مع الحكم بوجوب
القضاء من اغرب المطالب خصوصا في هذه الصورة ولذا قال في ...
الحكم بنفيهما ... اشكال لاصالة بقاء النهار وتعمده الافطار فيه مع ...
فلا يقصر عن مطلق المفطر في شهر رمضان الخامس الافطار للظلمة الموهمة
دخول الليل فلو غلب على ظنه لم يفطر كما في الشرائع اقول توضيح الحال في المقام
... والحاصل انهم زعموا انه مع المراعاة يصح الصوم ... الخلاف ولا قضا

على النحو الاجمال ان الظن بحسب الذات كالشك فلا يجوز العمل به وترتيب
الاثار عليه كما ان الظن ... اليقين وحدة ذاته فان الحجية لا علة تامة لها ولا مقتضى
كما في الاطمينان نعم للشارع الاكتفاء به في مرحلة الامتثال كما له الاكتفاء بالامتثال
الامتثال الوهمي كما وقع ذلك في الاخيرتين من الرباعية فحال الشك حال
الظن في عدم جواز الركون اليه ما لم يدل دليل على اعتباره ولا شبهة عند علمائنا
نعم ان الافطار مع الشك في دخول الليل او مع الوهم المقابل للظن ...
الطرف الراجح اذا تبين خلافه تعمد في الافطار في النهار يجب عليه ما يجب
على المتعمد من القضاء والكفارة ولم ينقل من احد الخلاف في ذلك بل هذا
عندهم من قبيل المسلمات كما ان الظن اذا لم يدل دليل على اعتباره ما لم يصل
الى درجة الاطمينان فالافطار معه ايضا تعمد فيه مع تبين الخلاف ...
الشرع حال التعمد على الافطار في النهار وانه موجب للقضاء والكفارة وهذا
مع غاية وضوحه يدل عليه ما رواه ... عن ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله عم في
قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه
الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر
صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول واتموا الصيام الى الليل فمن اكل
قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والمراد من الرأي ليس هو
القطع والاعتقاد والا لم يكن معنى لقوله عم لانه اكل متعمدا لعدم تحققه مع القطع
بدخول الليل بل المراد هو الظن والافطار للركون اليه مع عدم ثبوت ...
ووجوب تحصيل اليقين افطار متعمدا في النهار ولذا حكم بوجوب القضاء
واكتفى به عن الكفارة لعلم اهل الشرع بانه مع التعمد في الافطار يجب الكفارة
لا محالة وبالجملة لو افطر للقطع بدخول الليل ثم تبين خلافه لا شيء عليه
كما يدل عليه ... ما رواه حريز عن ابي عبد الله عم عن زرارة ... انه قال قال ابو
جعفر عم وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت

اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت
منه شيئا فان الصلوة قرينة على القطع بدخول الليل فانه مع احتمال
عدم حلول الوقت لا يبتدئ احد بالصلوة فالشروع لها انما يكون بعد القطع
بالحلول ولذا قال عم ومضى صومك ثم انه قد ورد في الباب اخبار ظاهرها
المنافاة لما ذكرناه فانها تدل على نفي القضاء عمن افطر لظن الدخول ثم تبين
خلافه مثل رواية زرارة عن ابي جعفر عم في حديث انه قال لرجل ظن ان
الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء
ومثلها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عم في رجل صائم ظن ان الليل
قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب
انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه اقول يمكن حمل الظن
على ... الظن الاطمينان ولا شبهة في صحة الصوم مع الافطار للاطمينان
بدخول الليل وهو حجة في نفسه لاشتراكه مع العلم في المناط كما تحقق في
محله بل هذا هو المراد في تلك الاخبار وان ابيت الا عن التعارض
نقول انها اذا تساقطت بعد التعارض فمقتضى الاصل الاولي هو تساوي
حكم الظن والشك والوهم بالمعنى الاصطلاحي اي المقابل للظن فيجب في الجميع
القضاء والكفارة ولاجل هذه الاخبار المتعارضة بحسب الظاهر اختلف علمائنا
في هذه المسألة ... وجوب القضاء وعدمه على من افطر لظن دخول
الليل ثم تبين خلافه على اقوال بعد اتفاقهم ظاهرا على عدم وجوب الكفارة قد ذهب
اكثر علمائنا الى الاول منهم المفيد والشهيد والعلامة في جملة من كتبه واحتج
بانه تناول ما يفسد الصوم عامدا فوجب عليه القضاء لا الكفارة لحصول الشبهة
وبما تقدم من رواية ابي بصير وسماعة واجابوا عن الاخبار الاخر بضعف السند
وفيه انه لا ريب في ... تناول ما ينافي الصوم عمدا هو الاكل والشرب مع العلم
بصيامه وعلمه بانه لا يجوز له ذلك مع احتمال بقاء النهار ولا مع الغفلة لا يتحقق

العمل كما انه لا يتحقق مع انتفاء العلم بعدم جواز الأفطار في الصورة المذكورة
والاعتقاد بجوازه مع الظن والمعذورية وعدمها امر واضح فالمحقق العمل
بمعنى الذكر بالصيام والعلم بعدم جواز الأفطار مع الاحتمال المذكور يجب الكفارة
ايضا لا محالة فلا وجه لسقوطها وسقوطها لحصول الشبهة لا يكاد يرجع
الى محصل فان اشتباه النهار بالليل وظن دخوله لا يوجب سقوط الكفارة
مع علمه بعدم جواز الأفطار مع ان ما بينه من الشبهة الحاصلة الاشتباه في جواز
الأكل لا يرى جوازه مع منافاة لتحقق القول بالأفطار وقد عرفت ان الرواية
بملاحظة التعليل صريحة في وجوب الكفارة ايضا وبالجملة فالحكم بوجوب القضاء
وسقوط الكفارة شطط من القول ومنهم من ذهب الى الثاني فاسقط القضا
واجاب عن الخبر المتقدم عن ابي بصير وسماعة بالضعف في السند لاشتراك
ابي بصير بين الثقة والضعيف وتوقف الصدوق فيما ينفرد به محمد بن عيسى عن
يونس وفيه انه بعد القطع بصدور الأخبار المدونة في الكتب المعتبرة لا مجال
لتضعيف السند كما حققت في محله ومنهم من جمع بين الأخبار بحمل ما يدل
على ثبوت القضاء على من له طريق الى العلم والأخرى على من لا طريق له الى العلم وفيه
ان الجمع بدون شاهد عليه فاسد لخروجه عن الميزان مع ان المراد
ممن لا طريق له الى العلم مثل الأعمى والمحبوس فالأعمى مثلا ان تمكن من تحصيل
العلم بدخول الليل وطلوع الفجر باخبار من يطمئن بخبره او بالصبر الى ان
يتيقن بالدخول او الطلوع بسبب لفرض ان الخارجية لا ريب ان هذا ايضا ممن له
طريق الى العلم وان كان بحيث لا يتمكن من العلم بدخول الليل وطلوع الفجر
فمثل ذلك ليس بمتمكن من اصل الصيام فضلا عن ان يترتب عليه احكامه
هذا مضافا الى ان سقوط الكفارة على الأول فلا وجه له لعلمه بعدم جواز افطاره
بذلك الظن فقد اقدم على الأفطار في نهار شهر رمضان عمدا وانما تنتفي بذلك
ومنهم من عمل بكل من الأخبار ايضا بحملها على مراتب الظن فالمراد منه في الأخبار

في الدلالة على ثبوت القضا انما هو اول درجاته الذي يعبر عنه بالوهم كما وقع
في باب الشك في الصلوة كقولهم ان ذهب وهمك الى الثلث فابن عليه وان
ذهب وهمك الى الأربع فابن عليه وفي الأخبار الأخر غلبة الظن وهذا
لابن ادريس قده وهذا هو المراد من الوهم في كلام المحقق في نفع والنافع
حيث حكم بالقضاء لمن افطر للظلمة الموهمة دخول الليل وفيه انه اذا
لم يجز البناء على الوهم كما صرح به العلامة في التذكرة حيث علل وجوب القضا
في تعمد فطره حيث بنى على وهمه فقد افطر في النهار عمدا فلا شبهة في وجوب
الكفارة ح ومقصوده من غلبة الظن ان كان اعلى درجاته المنتهي الى
درجة الاطمينان فالحكم خال عن الأشكال وان كان المراد هو المراتب المتوسطة
بين الوهم والاطمينان فالتفرقة بين اول مراتب الظن بالحكم بالقضاء فيه وبين
المراتب المتوسطة بالحكم بعدم القضاء فيها ناسية جدا لتعلق الحكم في الأخبار على
مطلق الظن ولاشك ان هذا الحمل قال في ذلك بعد نقل الأقوال في المسئلة
والحق ان الأستدلال بالأخبار من الجانبين لا يثبت مطلقا لما بيناه واذا قطع
النظر عنها فوجوب القضاء على الظان الذي لا طريق له الى العلم اذا اجتهد وعجز اوضح
لعدم تقصيره وتعبده بظنه فلا يكون متناولا عمدا كالمتناول في اول النهار بعد
اجتهاده ولا فرق هنا بين اول النهار واخره وان اختلفا في الأصالة لاشتراكهما
في الأذن في التناول ويتبع اخبار عدم القضاء مؤيدة لذلك وان لم يصل اليها
انتهى وقد ظهر ما بيناه فساد ذلك فان العاجز من تحصيل العلم من الطرق
المتعارفة لا ان يصبر حتى يتيقن بالمشكوك من القرائن الخارجية فهو مقصر
في افطاره لا محالة ولا يجوز لاحد ان يتعبد بظنه ما لم يثبت الرخص من الشرع
ولم يقع ذلك في الشرع قطعا الا في اخر الرباعية فتناوله مفسد للصوم جدا
فيجب عليه ما يجب على المفطر في النهار عمدا وقياسه على المتناول في اول النهار
بعد الرصد والمراعاة فاسد فان له التناول بعد مراعاة الفجر لاعتضاده بالأصل
ولو كان شاكا في الطلوع بل ظانا به بخلافه في اخر النهار فان المعتضد بالأصل ح بقاء
عدمه التمكن من المراعاة والعلم فقد لزمه ح وجوب القضاء على الظان الذي لا طريق له الى العلم
لا معنى له ولنظر صدر كلام المسئلة حيث ذكر الأمور الموجبة للقضا خاصة قال او تناول

فلا يجوز له التناول فلا يخفو لاشتراكهما في الأذن في التناول فوكه ويتبع اخبار
فيه ان الخبر اذا لم يجز الأخذ بمفاده لأجل التعارض لا يبقى له صلوح التأييد
ايضا كما لا يصلح للتأسيس فان وجوده صار كالعدم والعجب من صاحب المدارك
حيث جعل اختلاف الفقهاء في وجوب القضاء وعدمه على الظان الذي لا
طريق له الى العلم اذا انكشف فساد ظنه بعد نفي الخلاف ظاهرا في جواز
الأفطار عند ظن الغروب مع ان النصوص وكلماتهم مطلقة بل بعض عبارتهم
كبعض الأخبار صريحة في حكم من له طريق الى العلم ان كان من لا طريق له ايضا
مشاركا معه في الحكم فان توهم دخول الليل لأجل الظلمة او غلبة الظن بها انما
هو بغير الأعمى والمحبوس ومن في حكمها في موضع النزاع ومورد الأخبار انما هو من له
طريق الى العلم وبالجملة ان من بنى على ظنه فافطر يجب عليه القضاء والكفارة
سواء انكشف بعد ذلك بقاء النهار او استمر الاشتباه لاصالة بقاء النهار
ولو ظهر بعد ذلك دخول الليل فلا شيء عليه لمطابقة عمله للواقع كما حكي عن العلامة
في المنتهى وكذا الحال فيمن افطر يوما يعتقده من شهر رمضان ثم تبين انه العيد وكذا
امثال ذلك السادس القيء عامدا ولو ذرعه اي سبقه بغير اختياره لم يفطر
اجماعا وقد تقدم ان مقتضى الرواية الحاصرة انحصار المحرم في الصوم في الأربع
الأكل والشرب والجماع والارتماس والأخبار الأخر تحمل على الكراهة كخبر
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه
من غير ان يتقيأ فليتم صومه وعنه ايضا عن الصادق عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فقد
افطر وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه والمراد بالأفطار تحقق ما لا ينبغي
ان يتحقق عن الصائم ولذا استحب قضاء ذلك اليوم كما في الخبر الأول ليس المراد
افساد الصوم والا وجب الكفارة ايضا قطعا ولم ينقل القول به الا عن بعض
فلا ثاني له وهو شاذ نادر مع ان الأفطار بهذا المعنى مناف للرواية الحاصرة
ثم ان في القضاء والكفارة انما هو اذا لم يبلع اختيارا ما خرج من جوفه وصار في فضاء
الفم والا فلا اشكال في وجوبها سواء تعمد في القيء او ذرعه لتحقق الأكل متعمدا
كما

كما اذا ابتلع الدم الخارج من فمه فان الدم وما ينفصل من الجوف يتحقق
بها الأكل بخلاف النخامة والنخاعة فانها من قبيل ماء الفم لا يخلو عنهما الطبع
حقيقتهما متعلقة لمن رطوبة البدن وليس كل ما يصل الى الجوف مفطرا للصوم
فانه ليس الا بمنزلة ماء الفم ثم انه اذا ابتلع الدم او القيء فعليه ثلاث كفارات
بناء على ايجاب الأكل المحرم لكفارة الجمع السابع الحقنة بالمائع وقد ذكرنا انها
مكروهة للجمع بين الأخبار الثامن دخول الماء الى الحلق للتبرد دون المضمضة
والمراد ان من ادخل فمه الماء وابتلعه سهوا فان كان ذلك للتبرد يجب عليه
القضاء وان كان للمضمضة للطهارة فليس عليه شيء وبين البين ان وجوب
القضاء وعدمه انما هو اذا لم يستند دخول الماء في الحلق الى التقصير في التحفظ
والا وجب القضاء والكفارة في المتبرد والمتوضي واستدل على التفصيل
في المقام بموثقة سماعة قال وسألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش
فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا بأس وعن يونس قال الصائم في شهر رمضان
يستاك متى شاء وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة
التوكل لا ريب في جواز ادخال الماء في الفم للصائم واخراجه عنه مع مبرد او غير ذلك
وقد تقدم في اول الكتاب ان الأكل او الشرب ليس بمفطر مطلقا حتى حال السهو
وانما المناط في الصوم هو التعمد باحدهما فسبق الماء الى الحلق لا يزيد على
الأكل والشرب السهو فتبين ان المفروض على التقصير في التحفظ وعدمه لا
للتفصيل فالحكم بالقضاء في الأخبار محمول على الأستحباب وان العبث بالماء
للتبرد مكروه وشديد الكراهة لما ان المضمضة بها للطهارة في الفريضة ترك الأفضل
كما روى عن الريان بن الصلت عن يونس قال الصائم في شهر رمضان يستاك
متى شاء وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وقد فعل
للصائم ان لا يتمضمض ومن هذه الرواية ايضا يعلم ان القضاء لسبق الماء
اذا تمضمض للتبرد لشدة الكراهة كما ان الحكم بالقضاء في المضمضة للصلوة نافلة

ايضاً لأجل الكراهة وان كان اقل كراهة من المضمضة للتبرد وقد روى
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه فقال ان
كان وضوئه لصلاة فريضة فليس عليه شيء وان كان وضوئه لصلاة نافلة فعليه
القضاء التاسع نوم الجنب ثانياً ناوياً للغسل حتى يطلع الفجر ثم وقد عرفت حكم
المسألة سابقاً وان المناط في وجوب القضاء والكفارة انما هو التسامح في امر
الغسل فاذا تحقق ذلك يجب القضاء والكفارة ولو لم يستيقظ الى الفجر
بان تمكن من الغسل او لم يغتسل اتكالاً بالايقاظ بعد النومة فاستيقظ بعد
الفجر فان لم يتمكن في النومة الاولى فنام حتى طلع الفجر فلا شيء عليه وان استيقظ
ثم نام ثانياً او ثالثاً وان علم تمكنه من الغسل فيما يقرب من الفجر المسألة الثا
قد عرفت فيما سبق ان حقيقة الصوم هو الامساك عن الطعام والكلام اي
وقت كان وان تلك الحقيقة محبوبة بالذات فاذا قصد به القربة تكون عبادة
الا ان الشارع اختص التعبد به بظرف خاص اعني النهار ومعنى هذا الاختصاص
اختصاص المحبوبية والتعبد به بالزمان الخاص فقبل هذا التصرف كان
يمكن التعبد به في الليل والنهار وبعد ذلك يحرم التعبد به في الليل فيكون
الصوم في الليل عبادة محرمة كصلاة الحائض وصومها ولا يتوهم انه اذا لم يكن
الليل محلاً للصوم فلا يكون الصوم فيه عبادة لوضوح فساده بما بيناه
فح لا ينعقد نذر صوم الليل منفرداً او منضماً الى النهار وانما ينعقد
صوم النهار فقط عند الانضمام وكان ضم الليل الى النهار ح لغواً عبثاً
ولا يضر انضمامه على انعقاد صوم النهار فلا يصح ما في الذكرى من انه لا ينعقد صوم
النهار ح لان المجموع لا ينعقد نذره لانه معصية فلا ينعقد نذر معصية
لان من الواضح ان الامساك من الطلوع الى الغروب عبادة مطلوبة
ولا مانع من انعقاد نذره على ما يتوهم من انضمام الليل الى النهار وهو
لا يصلح للمنع فان ضم اللغو الى ما ينعقد نذره يجعله في حكم العدم بالنسبة اليه
ثم انه

ثم ان مثل الليل في عدم انعقاد نذره كل صوم منهي عنه ولو لم يكن محرماً
كالصوم في المرض فانه محرم بلا ريب فلا ينعقد نذره لانه نذر معصية وكذا
الصوم في السفر ويومي العيدين وايام التشريق لمن كان بمنى ولو
لم يكن ناسكاً فان الظاهر ان جميع ذلك لا ينعقد ولو لم يكن الصوم
فيها محرماً فانه ولا اقل من الكراهة وسيجيء انه ليس في الاخبار ما
يدل على حرمة الصوم في السفر او غيره من العيدين او ايام التشريق
وانما يستفاد منها شدة الكراهة في العيدين وايام التشريق بل يستفاد
من بعض الاخبار عدم التحريم بالنسبة الى تلك الايام لانه روى عن
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن رجل قتل رجلاً خطأً في اشهر الحرم
قال تغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين
من اشهر الحرم قال قلت فانه يدخل في هذا شيء قال وما هو قلت
يوم العيد وايام التشريق قال يصوم فانه حق لزمه وبذلك افتى
الشيخ قده ولو كان الصوم في السفر او العيدين او ايام التشريق محرماً
لوجب الافطار فيها وصوم بقية الشهرين بعد ذلك من غير استيناف
كما في اولي الاعذار بالنسبة الى ما عليهم من الصوم المتتابع وبالجملة فلو
نذر يوماً معيناً واتفق احد العيدين او السفر او ايام التشريق فلا
~~ينعقد نذره~~ لا اشكال في صحة صومه بناء على عدم التحريم نعم لا ينعقد
النذر بالنسبة الى خصوص هذه الايام وعلى القول بالتحريم لا يصح
الصوم فيها ح وفي وجوب القضاء ح قولان والصواب هو التفصيل
فان كان تعيين ~~الصوم~~ اليوم لاجل الشرافة والغرض الاصلي هو صوم
يوم في الاسبوع او الشهر او السنة فلا اشكال في وجوب القضاء وان كان
النظر الى خصوص اليوم فلا قضاء ح كما ذكرناه سابقاً في النذر المعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في اصالة البراءة وقبل الدخول في المسألة لا بد من تمهيد مقدمة فنقول
قد عرفت في مبحث القطع انه لا اعتماد على غير العلم التحقيقي وما يشاركه في
الحجية كالاطمينان فانه ايضاً حجة بالذات كالعلم كما تحقق في مبحث الظن
فالتعويل مطلقاً انما هو على العلم في الاحكام الواقعية والوظائف العقلية
الثابتة للمتحير في مقام العمل توضيح الحال على سبيل الاجمال ان الشخص
اما ان يكون عالماً بالتكليف ومتعلقه علماً فعلياً او اقتضائياً وانكشافاً
اصلياً بمعنى كونه عالماً بالمقتضي والفعلي منه على قسمين تفصيلي واجمالي
والتفصيلي عبارة عن وجدان العلم بكلا معنييه التصديقي والمعرفة
والاجمالي هو فقدان المعرفة مع الواجدية بالتصديق كالعلم بجنس التكليف
وكونه الزامياً وجهل نوعه وتردده بين الوجوب والحرمة او علم بنوعه
كالوجوب وجهل متعلقه وان الواجب هو الظهر او الجمعة على الاجمال
فاما ان يمكن الاحتياط بالاتيان بجميع المحتملات او لا بل كان الامر
دائراً بين المحذورين فمقتضى الواجدية للتصديق وجوب الاحتياط
مع الامكان فانه المرتبة الثانية من التنجيز اعني الموافقة القطعية
فان العلم منجز وهو متمكن من الامتثال مع هذا الوصف ومع تعذر
الاحتياط يجب الاتيان بواحد من المحتملات لحرمة المخالفة القطعية
التي هي المرتبة الاولية من التنجيز واما الاقتضائي منه فقد عرفت
انه العلم بالمقتضي المستلزم الذي هو عين العلم بالاثر لايجادها
في الوجود فان المراد بالمقتضي في المقام هو العلة للاثر وسيتضح
في مبحث الاستصحاب ان شاء الله انه اذا علم بوجود المقتضي يؤخذ به
ما لم يعلم طرو المانع عليه وهذا هو المسمى بالقاعدة الشريفة المعبر عنها
بالاستصحاب

المسألة التاسعة فيمن يصح منه الصوم والمراد من الصحة في العبادة
مطابقة اتيانها على ما هي عليها جعلية كانت او ذاتية فكل من تمكن من ذلك
يصح منه الصوم ولو لم يؤمر به حتى ندبا كما في الصبي المميز فالعبادة الواقعة
من الصبي صحيحة شرعية فان ما اتى به الصبي هو العمل المجعول في الشرع
وهذا معنى كون عمله صحيحا شرعيا ولا معنى له غير ذلك فكون العبادة شرعية
انما هو بتوقيتها في الشرع لمن اتى بها فتلك بالعمل الشرعي وما يتوهم من توقف
العبادية على الامر فاسد جدا فانه دور باطل لان الموضوع متقدم على الحكم لا محالة
وما ذكره انه ينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره
وهو بين الفساد فان عبادته خالية عن الوجه مطلقا عنه لعدم الامر
له اصلا وبالجملة ان الصبي داخل في زمرة الصائمين مستحق للثواب اضعاف
ما يستحقه المكلف فانه يتقرب لله من غير تكليف وهو احب وانبعث
عن الامر والمجنون اذا كان جنونه مطبقا لا يتمكن من اتيان العبادة
لانتفاء التمييز في حقه فلا يقع منه عمل صحيح ولو افاق يوما وجن يوما
اخر وجب عليه الصوم وقت الافاقة ويصح منه اذا افاق تمام النهار
ولو جن في اثناء النهار ولو لحظة بطل صوم ذلك اليوم كما في كرة لخروجه عن
اهلية العبادة في هذا الجزء وزال عنه الصوم ح وهو لا يقبل التبعيض نعم
يستحب له امساك بقية النهار ومن هنا تبين ان صوم الكافر ايضا
صحيح وان لم يجب عليه فان الكفار ليسوا مكلفين بالفروع فان التكليف
بالفروع فرع الاعتقاد بالاصول لان الفروع من اثار الالتزام بالاصل
ومع انتفائه لا يكون محل للتكليف بالفروع والتفصيل انما هو في اصول الفقه
ثم انه لا فرق في ذلك بين الكفر الاصلي والعرضي الحاصل لمن ارتد عن فطرة او
اذا ارتد عن الاسلام ورجع عنه ولو لم يختر دينا اخر بخلاف سائر الاقسام

لمن

صورت نسخه بجهت قوة [illegible]

دار چینی	زنجبیل	نانخواه	[illegible]	[illegible]
۱م	۱م	۲۱	۲	۲۱
قرنفل	[illegible]	رازیانه	تخم جزر	[illegible]
۱م	۲۱	۲۱	۱م	۲۱

اجزا را سوده کرده با [illegible] عسل ممزوج نمایند [illegible]

[illegible] ۱۴ ربیع [illegible]

۱۳۲۴